Norbert Elias
Teoría del símbolo
Un ensayo de antropología cultural
ACCESO
ABIERTO

norbert elias

teoría del símbolo

un ensayo de antropología cultural

Edición e introducción de Richard Kilminster
Traducción de José Manuel Álvarez Flórez

Ediciones Península

cultura Libre

Diseño y cubierta de Joni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: marzo de 1994.
Título original en inglés: *The Symbol Theory*.
Obra editada, incluyendo una introducción, a cargo de Richard Kilminster.
© Norbert Elias, 1989.
© Norbert Elias Stichting, 1991.
© por la traducción: José Manuel Álvarez Flórez, 1994.
© de esta edición: Edicions 62 s|a., Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s|a., Carrer del Riu 17, Nave 3, Ripollet.
ISBN: 84-297-3731-6.
Depósito legal: B. 2.380-1994.

Introducción del editor *

«Un problème convenablement posé est bien près d'être résolu.»

(ANDRÉ MARIE AMPÈRE, citado en *Bravo* 1979: 204)

La *Teoría del Símbolo* resultó ser la última obra extensa que Norbert Elias completó para la publicación antes de morir. Murió el 1 de agosto de 1990 en Amsterdam a los 93 años de edad. Este libro reproduce como un texto unitario, pero por lo demás inalterado, un ensayo suyo de gran alcance «La Teoría del Símbolo: Una Introducción», que apareció por vez primera en tres entregas en números sucesivos de *Theory, Culture and Society* durante 1989. El cuadro de Paul Klee de la portada de esta edición había sido elegido por el propio Elias poco antes de morir. Pero aún estaba trabajando, por desgracia, en una nueva Introducción cuando le sobrevino la muerte. Tras consultar con los editores y con la Fundación Norbert Elias, se decidió que este penetrante documento debía publicarse en su estado inconcluso. Se incluye por tanto más adelante, al principio del texto que estaba destinado a introducir, en su forma final. Se interrumpe a medio curso, con Elias de un humor expansivo muy característico, cuando está empezando a desarrollar el análisis de uno de sus temas favoritos: la necesidad de estudiar las sociedades humanas a una escala temporal muy grande. No podemos saber con seguridad qué dirección podría haber seguido el resto de la argumentación.

El texto principal pasó por varias fases antes de alcanzar su forma actual. Fue dictado a un ayudante, como todos los escritos de Elias en los últimos años. Se completó en principio de ese modo en borrador en el verano de 1988. El manuscrito, caudaloso, sin divisiones y bastante repetitivo, constituía una corriente continua de temas interrelacionados. Yo establecí un texto más estruc-

* Quiero dar las gracias a Stephen Barr, Rudolf Knijff, Terry Wassall y Cas Wouters por ayudarme a preparar esta introducción.

turado, y más accesible por tanto, para publicarlo en la revista, insertando párrafos, eliminando repeticiones innecesarias y disponiendo la sucesión de secciones numeradas que ya había iniciado él pero no continuado.

Al hacer la primera revisión me di cuenta de que estaba siguiendo fielmente una ordenación de los temas y la argumentación que ya estaba presente en el material. El manuscrito, a pesar de la repetición, parecía encajar de modo natural en un esquema, que tuve la suerte de poder comentar con Elias. Él, como no podía releer las páginas mientras las escribía y las revisaba porque le fallaba la vista, tenía que tener en la cabeza toda la estructura de la obra mientras la elaboraba. Resultó aún más notable por ello comprobar lo sistemático y estructural que era en realidad un manuscrito en apariencia informe. Todas mis tachaduras y reestructuraciones se acordaron con él y él mismo reescribió algunas secciones haciéndolas más breves. Pero hubo que dejar algunos pasajes repetitivos, por insistencia suya, y quizá puedan resultarles tediosos al lector en el texto inalterado. Pero, como explico más adelante, hay una línea sutil que une estos pasajes y lo que podríamos llamar las repeticiones benignas de Elias, que son una característica general de su estilo, por la que tiende a volver sobre los mismos temas varias veces, reelaborándolos de una forma distinta cada una de ellas.

La *Teoría del Símbolo* es un excelente ejemplo de la *oeuvre* del último período de Elias, pero a los lectores no familiarizados con su obra que entren en frío en este libro quizás puedan parecerles extrañas su forma de exposición y su terminología, comparadas con el producto académico profesional más corriente. Quizás unas cuantas directrices y orientaciones para la lectura del conjunto de sus escritos, sumamente originales, sean útiles para abordar éste.

Elias se mantuvo durante la mayor parte de su larga carrera, por razones que escapaban con frecuencia a su control, en la periferia del orden establecido de la sociología y alejado, por tanto, de él. Debido a ello, sentía poco las presiones del mundo institucionalizado de las ciencias sociales académicas.[1] Por eso no encontrará el lector en ninguno de sus libros ni de sus artículos (y la *Teoría*

1. Para referencias sobre la vida de Elias, la historia de la publicación de *El proceso civilizador*, el reconocimiento tan retrasado de su obra en los países euro-

del Símbolo es característico en ese sentido) esa introducción habitual que es un repaso de la literatura científica o las controversias del momento sobre el problema o el tema que se aborda, en este caso los símbolos. Elias no trabajaba así. Prefería siempre abordar directamente el tema que estudiaba (por ejemplo, el orden científico establecido, Mozart, el tiempo, la violencia, Freud, el envejecimiento y la muerte, el trabajo, lo psicosomático, por nombrar sólo algunos de los otros temas que estudió en los últimos años), que investigaba a su manera. Los trabajos de otros que actuaban de una forma distinta y dentro de tradiciones sociológicas distintas en el mismo campo, tenían para él un interés secundario. Dejaba a los lectores la tarea de comprobar la compatibilidad con su propio paradigma de conceptos y hallazgos desarrollados en otra parte.

Un artículo de Elias extenso y discursivo citará, por tanto, en general, muy pocas referencias; en realidad habrá a menudo una sola, quizás la de un libro poco conocido publicado hace muchos años. La *Teoría del Símbolo* no es ninguna excepción, sólo contiene una referencia, la de un libro de Julian Huxley sobre el tema de la singularidad evolutiva del hombre. Si se quejase usted a Elias por no haber mencionado la literatura científica contemporánea o le sugiriese que estaba anticuado, él contestaría que tenía usted el fetichismo de lo nuevo: que sólo porque un libro es viejo no significa que no pueda seguir siendo el mejor tratamiento de un tema. Y a la inversa, los libros nuevos no constituyen por necesidad un avance sólo por el hecho de ser nuevos. Era el mérito cognitivo intrínseco del libro lo que contaba, no si estaba actualmente *à la mode*.[2] Elias se hallaba al margen de las corrientes y las modas intelectuales, trabajaba dentro de una escala temporal científica, con una amplitud de visión y un grado de distanciamiento que sólo pueden calificarse de olímpicos.

Elias sentía hacia el mundo una curiosidad científica insaciable y gozosa. Describía a menudo la vocación del sociólogo diciendo

---

pcos durante los años setenta y ochenta y la amplia investigación en sociología figuracional en los Países Bajos, véase Goudsblom 1977; Lepenies 1978; Korte 1988; Mennell 1989, cap. 1; y Kranendonk 1990.

2. Elias expuso estos puntos de formas diferentes en varios lugares, pero véase sobre todo Elias 1987a: 117-18, y 1987c.

que era como embarcarse en un «viaje de descubrimiento» en el territorio, mayoritariamente desconocido, de la sociedad. Él, por su parte, navegó siempre con la ayuda de sus propias teorías y en su propio lenguaje de sociología figuracional o de «proceso», como empezó a llamarle al final de su vida. Su paradigma fue para él el paradigma primario del ruedo sociológico y él tenía derecho de acceso pero no en un sentido inflexible y dogmático. Nadie podría haberse mostrado más abierto que él al contraejemplo empírico y al diálogo. Era sólo que tenía una fe inquebrantable en la originalidad y en la importancia de su obra como síntesis y como programa de investigación. Se sentía muy seguro de lo que estaba haciendo. Siempre podía aducir el poder explicativo demostrable de los modelos sociológicos que había desarrollado en *The Civilizing Process* (1978-82; en alemán 1939) y *The Court Society* (1983; en alemán 1969) y basarse en su vasto conocimiento de la historia y de las ciencias, en el que pocos contemporáneos le igualaban.

Johan Goudsblom ha señalado que en las primeras obras de Elias de la década de 1930 hay en realidad una cuantía mucho mayor de polémica teórica y metodológica implícita, con otros autores y otras escuelas, que resulta inmediatamente perceptible. En sus escritos posteriores este enfrentamiento se hizo más explícito, Elias abordó críticamente una serie de autores a los que nombra (Goudsblom 1987). Esto es cierto, aunque la polémica de tipo implícito puede adoptar otra forma, como se puede ver en este libro. Fue también partidario de criticar otros enfoques de un problema de un modo más amplio, más alusivo, ejemplificando, por ejemplo, estilos de pensamiento o paradigmas característicos. Podía aludir, por ejemplo, a los fallos de la «teoría de la acción», «la teoría marxista», la «fenomenología» o, como hace aquí, las «teorías tradicionales del conocimiento». Su crítica las consideraría de modo invariable fatalmente afectadas de reduccionismo, individualismo, hiperabstracción, obsesiones filosóficas, sentimientos políticos encubiertos (un tipo de «complicidad» en la terminología de Elias) o diversas combinaciones de todo esto. Pero no se dejaba, en general, atrapar excesivamente en las escaramuzas de los debates contemporáneos y de las complejas discusiones domésticas que tienen lugar en la sociología. Creía que se contribuía más al progreso de la disciplina con la investigación empírica basada en una informa-

ción teórica; pero que dificultaba notablemente ese progreso el que los sociólogos desperdiciasen sus energías en los debates del momento o en discutir entre ellos.

Vale la pena mencionar el estilo de los escritos de Elias. Wolf Lepenies (1968-63) describió muy bien sus cualidades: «Una preocupación por una claridad libre de jerga, un minucioso adiestramiento en la observación sociológica y una combinación exhaustiva de análisis teóricos con alusiones, a menudo sorprendentes, a detalles.» Elias resulta también con frecuencia provocador y desafiante y le encantaba citar dualismos santificados pero difuntos y someter a análisis lo que parece obvio. Hace todas estas cosas en este libro cuando habla de la relación entre pensamiento humano y comunicación y de la evolución de la naturaleza biológica. Más que por argumentos «lógicos» convencionales en favor de una posición u otra, Elias convence a los lectores porque expone los temas de un modo que induce a reflexionar sobre las categorías o los supuestos que se utilizan rutinariamente para tratarlos. Después de leer la *Teoría del Símbolo* resulta difícil, por ejemplo, volver a utilizar irreflexivamente las oposiciones idealismo/materialismo y naturaleza/cultura o sucumbir a la tentación falaz de considerar que el lenguaje existe en un reino propio independiente.

En este texto, como en gran parte de la obra de Elias, reverberan ecos de la sociología del conocimiento alemana. Pero Elias llevó la tradición mucho más allá, profundizando y ampliando la parte del programa que pedía una ontología y una epistemología sociológicas que sustituyesen a la filosofía tradicional. Es precisamente la huella que hay de esta tradición en el proyecto de Elias lo que explica otra característica de su estilo. Elias investiga con mucha frecuencia un problema exponiendo primero las dicotomías estáticas que se dan en los tratamientos habituales y volviendo luego varias veces a ellas al mismo tiempo que va exponiendo una estructura de explicación alternativa más amplia y más completa. Esta estructura resulta ser, claro, su propia sociología de las figuraciones, desarrollada a partir de su obra sobre procesos civilizadores. Elias escribe siempre desde este punto de vista. Algunas de las repeticiones de este libro, aunque no todas ni mucho menos, son explicables por esta característica orgánica de su forma de argumentar.

La forma de análisis de Elias transpone, pues, los problemas a otro nivel distinto, en realidad, al de su planteamiento original. Las formas tradicionales (con frecuencia filosóficas) de hablar del tema pasan a resultar sencillamente insostenibles al integrarse en una estructura sociológica más amplia. En este libro podemos seguir a Elias en esa estrategia a través de las tradicionales oposiciones de idealismo/materialismo, materia/espíritu, naturaleza/cultura, forma/contenido y conciencia/ser. Se insiste en particular en las limitaciones del dualismo sujeto/objeto y Elias rastrea sociológicamente esta oposición remontándola hasta la autoexperiencia indudable de los individuos como *homo clausus* característica de sociedades (sobre todo de Occidente) que han alcanzado una fase trascendente de un proceso civilizador. La cruzada contra este modelo de seres humanos es en realidad uno de los principales temas dominantes de la obra de Elias.

Yo creo que, por todas las razones mencionadas hasta ahora, es importante leer este libro concienzudamente varias veces para sacar el mejor partido de él. Elias no sólo fue uno de aquellos autores de la tradición alemana que destacaban insistentemente la importancia de la forma de plantear una cuestión, sino que también estaba muy atento a los matices y asociaciones del lenguaje y los conceptos que empleamos en sociología, que es una sensibilidad relacionada. Su insistencia en que debemos deshacernos de categorías antiguas para desarrollar una imagen más distanciada y realista de los seres humanos dentro de una escala temporal y una estructura evolutivas (que es en parte de lo que trata este libro) no es, sin embargo, una tarea fácil ni exclusivamente «racional». Exige inevitablemente que los individuos modifiquen la imagen que tienen de sí mismos, quizás en una dirección que resulta incómoda. Elias evocó la fuerza sombría de su imagen evolucionista de la humanidad en un cuarteto de su poema «Surcando la tormenta» (Elias 1988: 81):

«nacidos de una tormenta de desorden
nómadas del tiempo que no corre
en un vacío sin límite
surcando la tormenta».

El proceso de re-formación de nuestra imagen de los seres humanos nos obliga, claro, a superar escollos emotivos. Esta lucha forma parte de lo que Elias llamó en otro lugar el problema sociológico de hasta qué punto y en qué condiciones son capaces los individuos de «afrontarse a sí mismos» (Elias 1987a: 12-14, 39-40). Se puede ya apreciar una diferencia substancial entre esta concepción y el aforismo racionalista más familiar del «conócete a ti mismo». Mike Featherstone (1987:201) comentó correctamente, aunque no destacó suficiente, que Elias «exige mucho del lector».

Concretando más, ¿cómo encaja la *Teoría del Símbolo* en el conjunto de la obra de Elias? Un mensaje que transmiten todos sus escritos como una advertencia para los sociólogos es que procesos y acontecimientos sociales dispares en apariencia, analizados y artificialmente separados por los diversos estamentos de la ciencia social, organizados profesionalmente y por especialidades dentro de la sociología, son todos ellos en realidad aspectos del mismo proceso social interconectados. También los escritos de Elias forman una red inconsútil. Pero Elias, como muchos otros científicos sociales, se había dado cuenta de la utilidad explicativa del concepto de *autonomía relativa*,[3] que utilizó para describir el proceso por el que el conocimiento humano se independiza de sus productores originales y también el medio por el que las instituciones sociales especializadas (económicas, políticas, científicas) llegan a autosustentarse y vincularse funcionalmente entre sí en sociedades complejas. Este concepto otorgó también a Elias, dentro de su visión sinóptica de la interconexión de los procesos sociales, licencia para escribir sobre temas como el deporte, las ciencias, el tiempo, la muerte y la agonía, diversas ramas del arte y los artistas, etc.

3. Elias utiliza muchísimo el concepto de autonomía relativa en sus obras, sobre todo en las que tratan de sociología del conocimiento y ciencias. En la historia de la sociología ha resultado útil también para, al menos, Durkheim [1914] 1968: 271; Lukács [1920] 1973: 11; Althusser 1965: 111, 240; Sartre 1968: 80 y Alexander 1990: 1-27. En el marco británico el concepto ha adquirido vigencia a través de los escritos posestructuralistas, en especial los de Louis Althusser, que lo utilizó en sus adaptaciones de la teoría marxista de base y superestructura para evitar el reduccionismo económico. Un autor que se ha negado insistentemente a separar cultura y estructura de un modo rígido y dualista es Zygmunt Bauman (1972, 1973).

La *Teoría del Símbolo* es un ensayo teórico investigador que sitúa en un primer plano los supuestos básicos de otro nivel relativamente autónomo e interrelacionado, el proceso de la evolución biológica a largo plazo. Los sociólogos suelen relegar este proceso a la condición de mero telón de fondo biológico de la vida social de las sociedades industriales. Pero, en opinión de Elias, una interpretación de más largo alcance del desarrollo social ha de estar integrada en el proceso evolutivo global. Según él mismo dice: «La constitución natural de los seres humanos les prepara para aprender de otros, para vivir con otros, para que otros se cuiden de ellos y para que ellos se cuiden de otros. No resulta fácil entender cómo pueden elaborar los científicos sociales una interpretación clara del hecho de que la naturaleza prepare a los seres humanos para la vida en sociedad sin incluir en su campo de visión aspectos del proceso evolutivo y del desarrollo social de la humanidad...» (pág. 214-215 de este mismo libro). Elias me explicó, de palabra, que consideraba la *Teoría del Símbolo* vinculada a su grupo de escritos sobre la sociología del conocimiento, entre los que se incluyen *Uber die Zeit* (1984), la antología *Involvement and Detachment* (1987a) y varios artículos más de esta temática que datan de la década de 1970 y de la de 1980 (véase bibliografía). Se relacionan en especial con el libro los fragmentos «Reflections on the Great Evolution» (en Elias 1987a) y el artículo «On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay» (Elias 1987b). Elias, ateniéndose a un planteamiento muy radical, sitúa la sociología del conocimiento en este grupo de escritos, como heredera histórica de los problemas de la epistemología y la ontología de la filosofía del conocimiento tradicional desechada, que estaba dominada por una concepción sumamente individualista del sujeto consciente.

Elaboró también un modelo sociológico de las ciencias que consideraríamos ahora de tipo realista, aunque sin la inspiración trascendental filosófica de gran parte de los trabajos actuales en este campo (Bhaskar 1979). En el modelo de Elias cada ciencia investiga un nivel de integración del universo relativamente autónomo (el físico, el químico, el biológico, el psicológico, el social, etc.) como su «objeto», utilizando la terminología de los filósofos. Este modelo (que él llama significativamente una ciencia de las cien-

cias) (Elias 1974) aporta una concepción más estructural y diferenciada de la materia temática de las ciencias, y por tanto de los diversos métodos que son adecuados para ellas. Presenta este modelo (lo que plantea una jerarquía de las ciencias) como una alternativa empíricamente utilizable para trabajar con la distinción sujeto-objeto.[4]

Para Elias, las ciencias sociales van por detrás de las ciencias naturales debido a que dentro de sus estamentos académicos prevalecen valoraciones heterónomas e implicaciones emotivas, que dominan el carácter del conocimiento elaborado. En consecuencia, la capacidad humana para controlar los procesos sociales va a la zaga de la capacidad para controlar procesos naturales, debido a que en las ciencias naturales hace mucho que la balanza se inclinó más por el predominio de valoraciones autónomas, que significaron un avance trascendental hacia un mayor distanciamiento (Elias 1987a).

Un destacado objetivo polémico en este grupo de escritos es el concepto de lo *a priori* kantiano, concepto que Elias critica implacablemente desde un punto de vista empírico-sociológico. Rechaza así mismo cualquier relación con nominalistas, individualistas y fenomenólogos, y con todo tipo de reduccionistas (económicos, fisicalísticos o biologísticos). Estas polémicas se repiten en las obras de Elias sobre la sociología del conocimiento en particular y están presentes también en combinaciones diversas en la *Teoría del Símbolo*.

En este libro el punto focal programático se centra en la biología evolutiva como ciencia humana que ha de entretejerse, sin re-

4. En la amplia bibliografía de los trabajos emprendidos dentro del programa de investigación figuracional inspirado por Elias en los Países Bajos (Kranendonk 1990), sólo hay reseñado, curiosamente, un artículo que aborda en concreto la sociología del conocimiento y las ciencias de Elias (Wilterdink 1977). Este olvido no guarda relación con la importancia que Elias asignaba claramente a este campo en el conjunto de su obra. Es probable, por ello, que sea único el estudio de Terence J. Wassall (1990) aún inédito sobre la ontología de Elias, que aboga por un enfoque de desarrollo eliasiano de la sociología del conocimiento científico para contrarrestar el paradigma relativista-constructivista dominante. Indica también que Elias no ha extraído las conclusiones más radicales que pueden extraerse de su teoría de niveles de integración y su concepción de la adecuación del objeto, para entender las consecuencias ambientales de las intervenciones científicas en el mundo natural.

duccionismo, dentro de una concepción a largo plazo del desarrollo humano, en concordancia con la teoría de los niveles de integración. En el texto se hace evidente que Elias no cree que la teoría evolutiva deba identificarse exclusivamente con la versión de Darwin, que él considera claramente incompleta y representativa de una primera etapa de elaboración. Yo creo que en el planteamiento de Elias figura también la intención de navegar entre las dos posiciones ideológicas extremas que suelen impregnar la investigación de la dimensión animal de los seres humanos. De un lado tenemos la visión reduccionista de los etólogos y los sociobiólogos, como E. O. Wilson y otros (Segerstrale 1986), que afirman en realidad que somos básicamente monos. De otro lado tenemos el punto de vista filosófico-religioso según el cual el ser humano constituye una ruptura completa con el mundo animal, que crea el nivel del alma o espíritu. Según la interpretación que yo hago de él, Elias intenta prepararse teóricamente para la tarea de desarrollar un nuevo modelo de humanidad que permita abordar estas cuestiones y otras relacionadas, que tienden normalmente a plantearse todas ellas sólo de ese modo unilateral y valorativo.

La «Gran Evolución» aporta la estructura sintética de todas las ciencias, incluida la sociología. Adelantándose a posibles acusaciones de determinismo evolucionista o de teleología, Elias traza aquí la distinción crucial, lo mismo que en varios lugares más de este grupo de escritos, entre *evolución* biológica predominantemente irreversible y *desarrollo* social potencialmente reversible. El ciclo vital de las estrellas y el desarrollo de las sociedades no son del mismo género: una sociedad puede, a diferencia de una estrella, dar marcha atrás y recaer en una etapa anterior, por ejemplo en relaciones sociales feudales. Teniendo en cuenta esto, Elias solía hablar de procesos civilizadores y *descivilizadores* al mismo tiempo. Dentro de esta gran estructura de desarrollo socio-natural, Elias considera que la capacidad técnica humana de comunicación por medio de símbolos es un logro único de la inventiva ciega de la naturaleza. La capacidad que tienen los humanos de regir su conducta por medio de conocimientos aprendidos les proporcionó una gran ventaja evolutiva sobre otras especies que eran totalmente incapaces de conseguir eso o que sólo podían hacerlo en una medida muy limitada. Elias llama a esto «emancipación simbólica» de la

humanidad (página 98). En consecuencia, la supervivencia de grupos humanos ha dependido en un grado importante del conocimiento congruente con el objeto. De este logro se desprenden en opinión de Elias lecciones cuyo aprendizaje será de importancia vital para el futuro de la humanidad en las próximas etapas de su desarrollo.

El objetivo del programa de investigación iniciado en la *Teoría del Símbolo* es aportar un cuadro sociobiológico más adecuado de la capacidad humana de formar símbolos del que pueden proporcionar teorías que emplean o dan por supuestas las polaridades estáticas naturaleza/cultura y abstracto/concreto, que contienen tendencias latentes dualistas y metafísicas. Operando con estas polaridades no podríamos percibir la formación de símbolos como un proceso de *síntesis progresiva*, término clave que incluye el hecho demostrable de que los conceptos llevan incorporados rastros de etapas previas del desarrollo social y científico. Elias prefiere en consecuencia este concepto al término abstracción, más habitual y estático. Dicho de otro modo, quiere establecer el modo de existencia de los símbolos, como medios de comunicación aprendidos, de modo diacrónico en una estructura evolutiva que incluye el desarrollo social como continuación suya a un más alto nivel.

Quizá fuese instructivo, para ilustrar la idea de síntesis progresiva en los escritos de Elias sobre el tiempo y su control (Elias 1982, 1984), complementar la discusión que se efectúa en el texto. Elias muestra que el concepto de tiempo es un preclaro ejemplo de un concepto de síntesis de alto nivel, un símbolo aprendido que permite a los individuos relacionar dos series de acontecimientos en diferentes niveles de integración mutua, utilizando una serie como unidad de medición temporal de la otra. No es simplemente una abstracción o una capacidad de la mente, ni una substancia universal, como han proclamado de diversos modos los filósofos, sino que se trata de un concepto que se ha desarrollado en condiciones específicas y que sirve para ayudar a la gente a orientarse. Los individuos que pertenecen a sociedades menos diferenciadas tienen una experiencia temporal distinta y no suelen necesitar instrumentos de medición del tiempo personales. Se aprecia un desarrollo que va de una concepción más personalizada y discontinua del tiempo en las sociedades más simples a una concepción más

impersonal y continua en las sociedades estatales más complejas, que se corresponde con el alargamiento de cadenas de interdependencias y diferenciación funcional. Los miembros de estas últimas sociedades, sumamente autocontrolados, tienen que adaptarse unos a otros como parte de un entramado cada vez más complejo de contactos y necesidades sociales, que exige un símbolo socialmente regularizado de ordenación del tiempo de alto nivel que permita hacerlo con gran exactitud y previsión.

Como hemos dicho ya, Elias, en una actitud muy propia de quien se halla al margen del estamento de la sociología, nunca se interesó demasiado por formalidades profesionales como iniciar sus escritos con el repaso habitual de la literatura científica sobre el tema, o de emplazar su trabajo en relación con los escritos de otros de un modo sistemático. A él le interesaba mucho más desarrollar y ampliar sus propias teorías. Prescindió así, inevitablemente, de la tarea de establecer la compatibilidad de su legado con la obra de otros y con descubrimientos recientes de los campos que abordaba. En el caso de este libro ¿cómo influyeron en la obra teórica investigadora de Elias, si es que lo hicieron, investigaciones recientes en el campo de la teoría de la evolución biológica, o estudios sobre la capacidad de simbolización humana aparecidos en las obras de los antropólogos? Elias estaba trabajando en una síntesis de todas las ciencias, para la que será necesario, si los que le siguen pretenden lograrla, investigar los descubrimientos recientes de varias disciplinas mucho más de lo que él consiguió o deseó investigarlos. Queda mucho por hacer en la tarea de poner a prueba la fuerza de las reflexiones teóricas de Elias en este sentido. Sólo en los dos campos anteriores la literatura científica es sin duda enorme y no puedo abordar aquí esa tarea. Lo único que puedo hacer en la práctica es cotejar el planteamiento de la investigación que hace Elias en la *Teoría del Símbolo*, en términos muy generales, con algunos enfoques destacados que se hacen en otros lugares, con objeto de iniciar el proceso. Sólo puedo citar, a efectos comparativos, unos cuantos modelos dentro de mi ámbito de conocimiento y competencia.

Los antropólogos y los sociólogos actuales y del pasado, que han estudiado los símbolos, han tendido a centrarse en su función de cohesión social y en los rituales (Durkheim [1914] 1968; Tur-

ner 1967, 1969; Firth 1975; Augé 1982) o en el mantenimiento de barreras sociales (Douglas 1966). La obra de Elias no aborda directamente ninguna de estas dos cuestiones, aunque yo creo que si se enfocasen de una forma eliasiana podrían aclararse considerablemente. Filósofos, estructuralistas y semiólogos se han interesado por la relación entre el símbolo y lo que representa (Cassirer 1953; Eco 1984). El interés de Elias podría considerarse más próximo al del último grupo por el hecho de que comparte con él, como problema percibido, el descubrimiento paralelo de los vínculos entre el lenguaje, el conocimiento y el pensamiento, uno de los temas básicos de este libro. Pero Elias se había distanciado decisivamente hace ya mucho del kantismo latente (o a veces no tan latente) que empapa gran parte de esa investigación, especialmente los trabajos más recientes inspirados por Claude Lévi-Strauss. Elias revaloriza también de modo notorio el concepto filosófico de «significado» implícito en este planteamiento (en la sección III). Y destaca también, más que ellos, las emociones vinculadas a la simbolización y tiene una orientación dinámica y de desarrollo, frente a la forma sincrónica de una gran parte de la investigación estructuralista.

Sin embargo, la diferencia crucial entre toda esa obra y la de Elias en este libro es que Elias insiste en que los símbolos son también pautas sonoras tangibles de comunicación humana y, en consecuencia, también datos «físicos», que son posibles por la condición previa biológica evolutiva del aparato vocal singular y complejo de los seres humanos. Esta característica les permite emitir una amplia variedad de sonidos y producir así muchos lenguajes específicos de grupo. El que se sitúe el problema en un marco evolutivo en este enfoque concreto hace que la posición de Elias sea algo único entre las interpretaciones sociológicas contemporáneas de la formación de signos. También se están moviendo en esta dirección algunos antropólogos, que han conseguido desarrollar en general un grado mayor de distanciamiento en sus investigaciones del que han logrado hasta el momento los sociólogos (Borchert y Zihlman 1990). Pero para muchos sociólogos contemporáneos los paradigmas dominantes actualmente asequibles son o más bien estrechamente «culturalistas» u orientados al discurso (Mulkay

1985) o toscamente causales y reduetivos de intereses (Bloor 1976). Elías ofrece una alternativa real (Wassall 1990).

Al considerar los símbolos también pautas sonoras tangibles, Elias puede eludir además la tentación racionalista de presuponer que los sistemas de símbolos forman parte de un reino independiente de la cultura con una realidad propia. La existencia de esta tentación no es ninguna mera posibilidad lógica. Consideremos el comentario de Jeffrey Alexander: «Las tendencias actuales de los estudios culturales coinciden en insistir en la autonomía de la cultura respecto a la estructura social» (1990: 25). Los análisis de Elias en este libro no eran, que yo sepa, respuesta directa a los amplios debates actuales en sociología sobre la cultura (Archer 1988; Robertson 1990; Arnason 1987; Alexander 1990), aunque su enfoque puede aclararlos de un modo sorprendente. Muchos de estos autores, con sus posturas diferentes y por sus objetivos discrepantes, se plantean también los orígenes y el funcionamiento de los sistemas de símbolos, y los lectores tendrán que hacer comparaciones por su cuenta con el marco evolutivo mucho más amplio que se emplea en este libro. Elias aborda de frente una cuestión que se difumina a menudo en estos debates: ¿Cuál es el estatus ontológico del conocimiento? La sutileza con que aborda este asunto sociológica y dinámicamente, yendo más allá de las alternativas tradicionales de idealismo o materialismo, hace que la lectura resulte fascinante (véase la sección V sobre imágenes de la memoria cerebral). Elias trasciende los dualismos tradicionales naturaleza/cultura y estructura/cultura sumergiéndolos en la corriente de continuidad de la evolución de la especie humana a través del desarrollo de sociedades humanas como un nivel de integración por derecho propio.

Así pues, para Elias, la condición humana está incrustada en desarrollos sociales que continúan el ciego proceso de la evolución a otro nivel. La formación de símbolos se halla vinculada a la supervivencia humana en este proceso. Esta visión comparte mucho, en términos generales, con la de una generación anterior de evolucionistas que, en las décadas de 1940 y 1950, definieron lo que se denomina habitualmente la síntesis moderna de la teoría de la evolución (Futuyma 1986: cap. 1) en la que se basa en gran medida Elias. No es ninguna casualidad el que un libro de Julian Huxley

de 1941 sea el único que Elias cita aquí. Él conocía ya las ciencias biológicas muy bien por sus estudios de medicina en Alemania en la década de 1920, pero hay una afinidad específica entre la concepción de la evolución biológica que se expone en la *Teoría del Símbolo* y la expuesta por autores como Julian Huxley, Joseph Needham, C. H. Waddington y otros, cuya obra Elias debió conocer en su período de apogeo, durante los cuarenta años que vivió, enseñó e investigó en Inglaterra (1935-75, aproximadamente).

Aunque no constituyan una escuela unificada, todos estos autores comparten la idea de que la sociedad es un fenómeno imprevisto, irreductible a los niveles biológicos, químicos y físicos previos. Lo que Elias llama el «nivel de integración» social lo describen estos evolucionistas anteriores como el «nivel de organización» social (Needham 1944); el «campo de integración psicosocial» (Reiser 1958); y la fase de «evolución psicosocial» (Huxley 1942, 1953).[5] Needham describió incluso su teoría como una teoría de «niveles integrantes». También ellos pretendían, como Elias, situar a los seres humanos como un avance trascendental de la evolución, un progreso de una forma inferior a una superior, lo que Huxley y otros denominaban un ejemplo de *anagénesis* (Waddington 1961). Otro terreno común es el de la concepción de niveles superiores de integración como canalización de los inferiores; la importancia de la transmisión y el aprendizaje del conocimiento en el desarrollo humano; el carácter único de la capacidad humana de simbolización; el tema de cómo podrían ahora los humanos llegar a guiar el proceso evolutivo desde su posición como el más elevado nivel de evolución; y la necesidad de avanzar hacia tendencias globales que pudiesen llevar a la humanidad a integrarse en una civilización mundial (Huxley 1961).

No sabemos por los escritos y la correspondencia de Elias que se han publicado hasta la fecha cuánto aceptaba y rechazaba de los

5. Aunque sin aludir a las obras de Elias, C. H. Waddington prefirió el término clave de Elias «sociogenético» para describir el mecanismo acumulativo de aprendizaje social: «La palabra que utiliza Huxley es "psicosocial". Peca, en mi opinión, de cierta redundancia, dado que lo social difícilmente puede evitar ser psicológico. Yo prefiero utilizar "sociogenético", que subraya la importancia del mecanismo como medio de transmitir información de una generación a la siguiente, que es el punto crucial» (Waddington 1961: 74).

pormenores de la síntesis moderna, ni siquiera si tuvo conciencia del consenso. Ni si estaba al corriente de las tendencias actuales en el campo respecto a la deriva genética al azar, la supervivencia de genes así como de grupos de parientes, poblaciones y especies (Futuyma 1986: 13). Ni si pensaba que todo esto podía afectar significativamente a su versión de la teoría evolutiva. Todas estas cuestiones tienen que aclararlas los investigadores que quieran seguir la dirección que marca la *Teoría del Símbolo*. Yo sólo estoy indicando una afinidad.

Pero está claro que aunque Elias toma mucho de estos autores, se aparta también de ellos por su forma obstinadamente sociológica de manejar los temas. Tiene una sensibilidad muy desarrollada de sociólogo para ver cómo las tendencias ideológicas y disciplinarias de los individuos pueden conformar significativamente sus observaciones de las realidades biológicas. E insiste mucho más en explicar la orientación de las sucesivas etapas integradoras-desintegradoras del desarrollo social, dentro del nivel social global de integración, de lo que lo hacen los biólogos evolucionistas. Su terminología para abordar este nivel es claramente más precisa, más diferenciada y adaptada a sus contornos. Hay una vaguedad evidente, por ejemplo, en el término «fase de evolución psicosocial» de Huxley. Las frases de este tipo se adecuaban a lo que él y otros estaban intentando hacer, es decir, sólo demostrar que era imposible reducir el nivel social humano más elevado a los más bajos, como parte de una visión del mundo ético-humanista basada en una imagen evolucionista de la humanidad.

Pero Elias consideraba que para que se pudiera abordar razonablemente un proyecto de ese género era necesario mucho trabajo sociológico que controlara la intrusión de valoraciones ideológicas cargadas de emotividad en nuestras observaciones de los niveles biológico y social de los seres humanos. Él se refería a veces a esta estrategia como el «rodeo por distanciamiento» (Elias 1987a: 105-6). Esto va estrechamente unido a una perspectiva a largo plazo del desarrollo social. Elias parece tomar de los evolucionistas de la síntesis moderna sólo lo que precisa para proporcionar un complemento evolucionista a largo plazo a sus teorías de los procesos civilizadores, la diferenciación científica y la formación de símbolos. Unos cuantos autores (alumnos o discípulos de Elias)

han empezado a aceptar su reto y a buscar un punto de vista de muy largo alcance del desarrollo social y científico (Goudsblom, Jones y Mennell 1989; Wassall 1990), pero en la sociología de la ciencia actual hay muy pocas aportaciones que tengan una visión como ésa del desarrollo (Hull 1988).

Elias raras veces se interesa por las polémicas metodológicas en sí. En sus últimos escritos centró la atención en la nueva integración de grupos sociales a un nivel global, proceso que obliga a ampliar el campo de la sociología, del nivel de integración del estado nacional al de la humanidad en su conjunto, como baluarte contra la intrusión de autoimágenes nacionales en la formación de conceptos (Elias 1987c; Mennell 1989: cap. 9). La *Teoría del Símbolo* contribuye a esta ampliación vital del campo situando la investigación de la formación de símbolos humana en la escala temporal muy larga de la evolución de la especie y mostrando cómo está vinculada a la comunicación, la orientación y la supervivencia de grupo. Ayuda así a establecer una agenda sociológica para generar conocimiento científico social con el alcance y el grado de distanciamiento necesarios para entender, y contribuir así potencialmente a que sobreviva esa próxima fase del desarrollo de la humanidad a ese nivel global, que está surgiendo a nuestro alrededor por todas partes. Pretende proporcionar a los sociólogos una imagen más realista y fidedigna de la humanidad en su conjunto para que se pueda trabajar con ella.

Las polémicas y ejercicios de limpieza del campo conceptual que se desarrollan en este libro están todas destinadas en parte a ayudar a alcanzar este objetivo práctico procurando eliminar algunos de los conceptos, los dualismos y los supuestos anticuados mencionados antes que, si se utilizasen exclusivamente, no nos proporcionarían una comprensión adecuada para orientarnos en el próximo nivel integrador emergente. Estas abstracciones, en manos de los estamentos académicos atrincherados, y teñidas a menudo de valoraciones implícitas, ideológicas y de otro género, pueden constituir también un mayor grado de complicidad. En ese sentido, podrían contribuir también más a la desorientación y hasta quizás a la peligrosa aparición de tensiones sociales durante las transiciones de reintegración en unidades de supervivencia más

amplias, por las cuales la humanidad está probablemente, aunque en modo alguno inevitablemente, a punto de pasar.

En el fragmento introductorio (la última cosa que escribió) Elias aún dedica considerable espacio a criticar una vez más lo *a priori* kantiano y la duda cartesiano-husserliana. ¡Se trata de una tarea que había emprendido ya setenta años atrás, cuando estudiaba como posgraduado con Richard Hönigswald en Breslau! Resulta tentador menospreciar su constante retorno a estos temas como indicativo sólo de que era una obsesión o de que vivía en el pasado, o de ambas cosas. Pero en realidad él había leído sobre los importantes desarrollos recientes del pensamiento kantiano de, por ejemplo, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Bajo la superficie del nuevo interés que manifiestan por el lenguaje y por las comunidades lingüísticas, percibía la misma estructura trascendental de pensamiento que caracteriza toda la filosofía kantiana.[6] Sigue en pie, sin embargo, la pregunta: ¿por qué prosiguió su cruzada contra esta y otras filosofías racionalistas con infatigable energía hasta el mismo fin de su vida?

La respuesta está en lo que hemos dicho sobre orientación. Lo que en mi opinión galvanizaba a Elias era que comprendía que la dimensión trascendental del pensamiento kantiano es derrotista. Da por supuesto que los individuos no pueden adaptarse a situaciones diferentes y desarrollar nuevas formas de pensar según la naturaleza de los nuevos objetos que aparecen y a los que se enfrentan: están encadenados para siempre por categorías establecidas. Y las versiones de la duda cartesiana abdican de toda responsabilidad en la misma tarea, dando por supuesto que en el fondo nunca podemos estar seguros en realidad de si existe el mundo real que pretendemos entender. Ambas filosofías son individualistas y ambas huyen del hecho evidente de las síntesis progresivas históricamente desarrolladas de las ciencias a partir de nuevas ob-

6. En una carta dirigida a mí y fechada el 18 de enero del 81, Elias escribió: «Hay toda clase de contradicciones en la posición de Apel. Pretende incluir en su trascendentalismo datos sociales, lo que sencillamente no es posible porque los datos sociales presuponen una pluralidad de seres humanos, mientras que el término "trascendental" alude a datos que un individuo aislado posee por sí mismo previamente a cualquier experiencia.» Véase también Elias 1982: 24 y otras críticas del trascendentalismo en Kilminster 1982 y 1989.

servaciones. Elias sostiene que los hechos indican que el número de símbolos y lenguas que han creado las gentes a lo largo de los siglos y seguirán creando no tiene límite.

Elias dice al final del fragmento introductorio, que estas filosofías que ponen en duda que exista algo independiente del sujeto consciente son «el gusano de la manzana de la modernidad» (pág. 49). Son un acompañamiento destructivo del movimiento científico y sólo pueden obstaculizar las tareas decisivas cognitivo-orientativas a las que se enfrenta la humanidad en la fase siguiente de su desarrollo. La persecución implacable a que les sometió Elias no era ninguna simple *vendetta*. Había muchísimo más en juego.

RICHARD KILMINSTER

Bibliografía

ALEXANDER, JEFFREY C. (1990): «Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture», en Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman (eds), *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.

ALTHUSSER, LOUIS (1965): *For Marx*. London: Allen Lane/Penguin Press 1970.

ARCHER, MARGARET S. (1988): *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARNASON, JOHANN (1987): «Figurational Sociology as a Counter-Paradigm», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 429-456.

AUGÉ, MARC (1982): *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, tr. M. Thom. Cambridge: Cambridge University Press.

BAUMAN, ZYGMUNT (1972): «Praxis: The Controversial Culture-Society Paradigm», in Teodor Shanin (ed.) *The Rules of the Game: Cross-Disciplinary Essays on Models in Scholarly Thought*, London: Tavistock.

— (1973): *Culture as Praxis*. London: Routledge.

BHASKAR, ROY (1979): *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester Press.

BLOOR, DAVID (1976): *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge.

BORCHERT, CATHERINE M. and ZIHLMAN, ADRIENNE L. (1990): «The Ontogeny and Phylogeny of Symbolizing», in Mary Le Cron Foster and Lucy Jayne Botscharow (eds), *The Life of Symbols*, Boulder, Col./Oxford: Westiview Press.

BRAVO, MARIO GIAN (1979): *Les socialistes avant Marx*, vol. I. Paris: Maspéro.

CASSIRER, ERNST (1953): *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

DOUGLAS, MARY (1966): *Purity and Danger*, London: Routledge.

DURKHEIM, EMILE ([1914] 1968): *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin.

ECO, UMBERTO (1984): *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan.

ELIAS, NORBERT (1970): «The Sociology of Knowledge: New Perspectives», *Sociology*, V (2 & 3), pp. 149-168, 355-370.

— (1972): «Theory of Science and History of Science: Comments on a Recent Discussion», *Economy and Society*, 1 (2), pp. 117-133.

— (1974): «The Sciences: Towards a Theory», In Richard Whitley (ed.), *Social Processes of Scientific Development*. London: Routledge.

— (1978-82): *The Civilizing Process*, 2 vols. Oxford: Basil Blackwell (in German 1939).

— (1982): «Scientific Establishments», in Norbert Elias, Herminio Martins and Richard Whitley (eds), *Scientific Establishments and Hierarchies*, Dordrecht/London: Reidel.

— (1983): *The Court Society*, Oxford: Basil Blackwell (in German 1969).

— (1984): *Uber Die Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp.

— (1987a): *Involvement and Detachment*, Oxford: Basil Blackwell.

— (1987b): «On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 339-361.

— (1987c): «The Retreat of Sociologists into the Present», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 223-247.

— (1988): *Los der Menschen: Gedichte/Nachdichtungen*, Frankfurt: Suhrkamp.

FEATHERSTONE, MIKE (1987): «Norbert Elias and Figurational Sociology», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 197-211.

FIRTH, RAYMOND (1975): *Symbols: Public and Private*, 2nd impr. London: George Allen & Unwin.

FUTUYMA, DOUGLAS J. (1986): *Evolutionary Biology*, 2nd edn. Sunderland, Mass.: Sinauer Associates.

GOUDSBLOM, JOHAN (1977): «Responses to Norbert Elias's work in England, Germany, the Netherlands and France», in Peter Gleichmann, Johan Goudsblom and Hermann Korte (eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.

— (1987): «The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and significance», *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 326-329.

GOUDSBLOM, JOHAN; JONES, E. L. and MENNELL, STEPHEN (1989): *Human History and Social Process*, Exeter: University of Exeter Press.

HULL, DAVID (1988): *Science as a Process: An Evolutionary Account of*

the Social and Conceptual Development of Science, Chicago: Chicago University Press.

HUXLEY, JULIAN (1942): *Evolution: The Modern Synthesis*, London: Allen & Unwin.

— (1953): *Evolution in Action*, London: Chatto & Windus.

— (1961): (ed.) *The Humanist Frame*, London: George Allen & Unwin.

KILMINSTER, RICHARD (1982): «Zur Utopiediskussion aus soziologischer Sicht», en Wilhelm Vosskamp (ed.), *Utopieforschung*, Band 1. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.

KILMINSTER, RICHARD (1989): «The Limits of Transcendental Sociology», *Theory, Culture and Society*, 6 (4), pp. 655-663.

KORTE, HERMANN (1988): *Uber Norbert Elias*, Frankfurt: Suhrkamp.

KRANENDONK, WILLEM H. (1990): *Society as Process: A Bibliography of Figurational Sociology in The Netherlands (up to 1989): Sociogenetic and Psychogenetic Studies*, Amsterdam: Publikatiereeks Sociologisch Instituut.

LEPENIES, WOLF (1978): «Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight», *New German Critique*, 15 (Fall), pp. 57-64.

LUKÁCS, GEORG ([1920] 1973): «The Old Culture and the New Culture», en E. San Juan Jr (ed.), *Marxism and Human Liberation*, New York: Delta.

MENNELL, STEPHEN (1989): *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*, Oxford: Basil Blackwell.

MULKAY, MICHAEL (1985): *The Word and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis*, London: George Allen & Unwin.

NEEDHAM, JOSEPH (1944): «Integrative Levels: A Revaluation of the Idea of progress», en su *Time: The Refreshing River*, London: George Allen & Unwin.

REISER, OLIVER L. (1958): *The Integration of Human Knowledge*, Boston: Extending Horizons Press.

ROBERTSON, ROLAND (1990): «Globality, Global Culture and Images of World Order», en Hans Haferkamp and Neil Smelser (eds), *Social Change and Modernity*, Berkeley: University of California Press.

SEGERSTRALE, ULLICA (1986): «Colleagues in Conflict: An *in vivo* Analysis of the Sociobiology Controversy», *Biology and Philosophy*, 1, pp. 53-87.

TURNER, VICTOR (1967): *The Forest of Symbols*, Ithaca, NY.: Cornell University Press.

— (1969): *The Ritual Process*, Harmondsworth: Penguin.

SARTRE, JEAN-PAUL (1968): *Search for a Method*, New York: Vintage Books (en francés 1960).

WADDINGTON, C. H. (1961): «The Human Animal», en Julian Huxley (ed.), *The Humanist Frame*, London: George Allen & Unwin.

WASSALL, TERENCE J. (1990): «The Development of Scientific Knowledge in Relation to the Development of Societies», PhD thesis, University of Leeds.

WILTERDINK, NICO (1977): «Norbert Elias's Sociology of Knowledge and its Significance for the Study of the Sciences», en Peter Gleichmann, Johan Goudsblom y Hermann Korte (eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.

Teoría del símbolo

Introducción

Muchos de los problemas que se plantean y analizan en esta introducción no son problemas de la sociología convencional tal como es hoy en esta etapa relativamente primitiva de su desarrollo. No sólo resulta difícil en esta etapa abordar la sucesión procesual en la que un acontecimiento no puede llegar a producirse si no se ha producido antes otro acontecimiento anterior. En otras palabras, la sociología no sólo ha de apreciar y representar simbólicamente procesos sino que necesita también entender plenamente el hecho de que la ubicación de acontecimientos puede producirse en una serie de distintos niveles de integración.

Consideremos la orientación en lo que llamamos espacio. Se puede representar por conceptos como anchura, profundidad o longitud. Pero a un nivel de integración más alto se puede representar también por el concepto «espacio» y no es improbable que, en el desarrollo de la humanidad, conceptos como longitud o anchura precediesen a la integración superior que representa el concepto de espacio. Por otra parte, «espacio» constituye una integración a un nivel de concepción más bajo que el concepto «dimensión», que indica implícitamente que espacio no es el único nivel de orientación. El descubrimiento de que una orientación completa de un acontecimiento en el espacio exige su determinación en el tiempo también fue, como es sabido, un acontecimiento científico trascendental. No es posible ubicar plenamente un acontecimiento en el espacio si no se le ubica a la vez en el tiempo. De hecho, si uno dice «Einstein descubrió que nuestro universo es un universo cuatridimensional», eso no quiere decir en realidad que la integración de medios de ubicación en el nivel de tiempo y espacio fuese desconocida antes de que Einstein la hiciese explícita. Todo cambio de longitud es también un cambio de tiempo. Es difícil de

aceptar la idea de que antes de Einstein nadie se diese cuenta nunca de este hecho. Uno de los méritos de Einstein fue que tuvo el valor de demostrar y expresar científicamente algo obvio.

Supongamos que estoy visitando una población desconocida, con un plano de calles en la mano. No tengo en este caso ningún problema para diferenciar entre dos formas de existencia. Las calles, las casas y las plazas pueden catalogarse como realmente existentes. El plano de la ciudad es una representación simbólica de esa realidad. No hay por qué dudar en este caso de la correspondencia entre símbolo y realidad. El autor del plano puede haber cometido errores, pero podemos en general confiar en el propio interés de los editores que han procurado que se corrigiesen los errores y que los planos de la ciudad que venden sean representaciones simbólicas exactas del trazado de la ciudad. Si utilizamos la relación entre la unidad física y social de una población y la representación simbólica de su trazado en la forma de un plano o mapa como modelo, se nos plantea una dificultad que puede resultar insuperable mientras no la afrontemos. Puede parecer también que es demasiado trivial para que merezca un examen más detenido. Es razonable conceptualizar la relación entre una población y su plano como la que hay entre algo que existe realmente y algo que sólo es su representación simbólica. Satisface la tendencia habitual de nuestra época de apreciar diferencias como oposiciones. Pero la connotación de oposición en este caso es la de fantasía y realidad. El mapa y la ciudad tienen una forma de existencia diferente pero no opuesta. Ni siquiera las lenguas más diferenciadas lo están hoy suficiente para proporcionar a los que las usan un medio de comunicación con símbolos lingüísticos preconcebidos de elementos que sean diferenciables sin que haya entre ellos un antagonismo. Como mercancías, los planos forman parte del mismo nivel de realidad que la ciudad que representan. Como representaciones simbólicas de la ciudad, los planos de ésta están al mismo tiempo separados de ella. Los individuos deben ser capaces de distanciarse de la realidad física de la población para elaborar y utilizar un plano de ese tipo; deben, digamos, ascender mentalmente hasta un nivel de síntesis situado por encima de su existencia inmediata como una masa de materia.

Hay varios tipos de representación simbólica. Los planos son

sólo uno de ellos. Las lenguas son otro. Las personas que hablan inglés y desean hacer un comentario sobre el cielo de la noche pueden utilizar la pauta sonora «moon», luna. En su lengua esta pauta sonora representa simbólicamente el cuerpo celeste de mayor tamaño del cielo nocturno. Los seres humanos son capaces de comunicarse entre ellos con la ayuda de una amplia gama de pautas sonoras como ésta. Pueden almacenar el conocimiento en su memoria y transmitirlo de una generación a otra. Una forma muy definida de regularización social permite que dentro de la misma sociedad todos los miembros de ésta identifiquen las mismas pautas sonoras con el mismo sentido aproximado, es decir, como símbolos que representan el mismo objeto de conocimiento.

Consideremos otro ejemplo, la palabra «virus». Se inventó y se regularizó cuando se descubrieron agentes más pequeños que los bacilos que causaban un tipo concreto de enfermedades, y se necesitaba un símbolo común con la ayuda del cual los individuos pudiesen comunicarse sobre los virus. Sin ese símbolo común era difícil, hasta imposible incluso, comunicarse en relación con ellos. Pero la necesidad de nombres no se limita a objetos raros y especializados. Los objetos más corrientes de nuestra vida cotidiana como botones, camisas, escaleras y bicicletas necesitan una representación simbólica regularizada para que podamos comunicarnos sobre ellos. De hecho, todo lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros: no pueden comunicarse entre sí sobre ello.

Eso no sólo es aplicable a palabras aisladas sino a frases enteras, a pensamientos en general. Pero la relación entre representaciones simbólicas en forma de frases y aquello que representan es compleja. Las frases y, más aún, los tejidos de frases pueden corresponder en todo o en parte a lo que intentan representar. Tampoco se limita la necesidad de símbolos comunicables a objetos particulares tangibles. Se extiende a toda la reserva de conocimientos de una comunidad lingüística y en último término de la humanidad, que incluye funciones, situaciones, procesos y los propios símbolos. Así, todo lenguaje conocido proporciona a quienes lo usan como medio de comunicación símbolos que les permiten manifestar inequívocamente si las expresiones que se dirigen unos a otros se refieren a quienes emiten o a quienes reciben el mensaje y

si a ellos individualmente o como miembros de un grupo. En el inglés moderno y en todas las lenguas relacionadas la serie de pronombres personales tiene esa función.

La estructura de las lenguas está determinada por su función social como medio de comunicación. Tenemos motivos para suponer que todas las sociedades humanas comparten entre ellas un fondo común de experiencias y por tanto de conocimiento. Pero discrepan ampliamente en cuanto al contenido y alcance de su conocimiento. De ahí que podamos encontrarnos con que los idiomas de algunas sociedades poseen representaciones simbólicas de objetos de conocimiento de las que carecen los de otras. Podemos decir en general que los miembros de una sociedad no conocen lo que no tiene representación simbólica en el idioma de esa sociedad. Hemos de distinguir, sin embargo, entre diferentes grados de conocimiento. Así, las experiencias temporales, como he indicado en otra parte,[1] puede conocerlas y representarlas lingüísticamente una sociedad a un nivel de síntesis más bajo y otra a un nivel de síntesis más alto.

La comunicación por medio de símbolos, que puede diferir de una sociedad a otra, es una de las peculiaridades de la humanidad. Se basa en la organización biológica de los seres humanos. La inmensa variabilidad de las pautas sonoras que pueden producir los seres humanos como medio de comunicación es una de las condiciones de la variabilidad de los lenguajes. Es también una condición de la ampliación del conocimiento. Sin cambios innovadores en las pautas sonoras del idioma no serían posibles cambios innovadores del conocimiento. Entre los humanos, sociedades diferentes pueden comunicarse por medio de idiomas diferentes. El mismo hecho, la misma experiencia puede representarse por símbolos sonoros diferentes. En los lenguajes de la humanidad podemos hallar mil y un símbolos sonoros distintos para eso a lo que en el idioma inglés se le llama «moon». Los seres humanos tienen esto en común con los animales, que su forma de comunicación está predeterminada por su organización natural. Los seres humanos están durante un período temprano de su vida naturalmente predispuestos para aprender un lenguaje. Los humanos difieren de

1. Véase Norbert Elias, *Uber die Zeit*, 1984 [Frankfurt: Suhrkamp].

otros seres vivos en el hecho de que las pautas sonoras que son sus medios principales de comunicación no son característica de toda la especie sino de la sociedad en la que crecen. Además, estas pautas sonoras que llamamos idioma no están fijadas genéticamente, sino que son obra humana y el miembro individual de una sociedad las adquiere a través de un largo proceso de aprendizaje.

Podríamos decir correctamente que todo esto es obvio. Es obvio que la primera lengua, la materna, no es innata sino que se adquiere por aprendizaje. Es obvio que el idioma no es una herencia natural de la humanidad sino que puede variar de una sociedad a otra. Sin embargo, estas propiedades, como muchas otras propiedades de los seres humanos que indican su carácter único entre los seres vivos, raras veces constituyen el centro de los análisis e investigaciones contemporáneos. Uno de los defectos fundamentales de las ciencias humanas, sobre todo de aquellas que, como la sociología, incluyen los niveles de síntesis más elevados posibles, es que el modelo básico de seres humanos con el que trabajan es confuso e induce a confusión. Los representantes de las ciencias naturales asumieron sus características como ciencias en un período en el que se discutían extensamente las propiedades de la naturaleza, como algo distinto a un campo de recreo de los espíritus. Se había alcanzado cierto grado de acuerdo en cuanto a los rasgos diferenciables de los acontecimientos naturales con relación a los sobrenaturales. No existe un grado de acuerdo comparable en el modelo básico de seres humanos con el que trabajan las ciencias. Éstas están enfrascadas, como era de esperar, en una incierta lucha mutua por la supremacía. Durante un tiempo se supuso que la ciencia de la economía podría aportar un modelo global de los seres humanos, y los biólogos nunca han dejado de proclamar su primacía en las ciencias humanas. La investigación aquí publicada puede hacer que resulte más fácil ver que lo más probable es que ninguna de esas ciencias humanas pueda pretender en su forma actual aportar la información básica precisa para un modelo básico de los seres humanos.

Puede que no resulte fácil encajar la breve introducción a una teoría del símbolo que sigue en el esquema aceptado de las ciencias humanas. No encaja en el campo de la biología tal como se ha conformado actualmente, y tiene sin embargo amplitud suficiente

para incluir los aspectos biológicos de la existencia humana. No encaja en el campo de la psicología tal como se entiende el término hoy en día. La naturaleza del lenguaje no puede investigarse adecuadamente a través de un tipo de psicología centrada en el individuo. Ni encaja en la corriente principal de la sociología que menosprecia hasta el momento la información paradigmática que exige el complejo «conocimiento, lenguaje, memoria y pensamiento». Tarde o temprano será necesario analizar críticamente la división del trabajo que hoy rige entre las ciencias humanas o sociales. La antigua división cuerpo-alma sigue siendo madrina de la división entre fisiología y psicología. La diferenciación entre la ciencia política y la ciencia de la economía tiene una cierta deuda con la etapa de desarrollo de la división del trabajo entre empresarios profesionales y políticos profesionales. Tal como están las cosas, parece que demos por supuesto que la estructura interna de ciencias humanas como la psicología, la sociología, la economía y la historia pueda cambiar, mientras la división de ciencias de acuerdo con las instituciones actuales se acepta tácitamente como inalterable. Sin embargo, por debajo del esquema actual de las ciencias sociales hay un concepto de los seres humanos que normalmente no se analiza y que, si se analiza, resulta ser completamente inadecuado, cuando no claramente engañoso.

Los problemas que investigan los científicos sociales y las soluciones que descubren se apoyan en una base de conceptos de un nivel de síntesis muy alto respecto a los que se plantean pocos interrogantes si es que se plantea alguno. Se utilizan rutinariamente como si fuesen una propiedad inalterable de la humanidad, y en sociedades como la nuestra suelen adoptar la forma de una antítesis bipolar como «naturaleza y cultura», «cuerpo y mente» o «sujeto y objeto». Si naturaleza y cultura o naturaleza y sociedad se aprecian de ese modo, puede resultar difícil de seguir la argumentación que se sigue aquí. Es posible, claro está, que la cultura humana se oponga a la naturaleza humana. Por otra parte, la constitución de los seres humanos hace que les sea preciso elaborar sus propios productos culturales específicos para su sociedad. Su maduración biológica exige el complemento de un proceso de aprendizaje social. Si no tienen ninguna oportunidad social de aprender un lenguaje, la predisposición biológica a aprenderlo permanece

sin uso. En el caso humano, los procesos biológicos y sociales, en vez de ser opuestos polares, deben entrelazarse para ser eficaces.

Además, las teorías tradicionales del conocimiento y del lenguaje tienden a presentar el acto individual de conocer o de hablar como el punto de partida de la tarea que abordan. El punto de partida es una persona individual absolutamente sola en este mundo que, con un giro del brazo, atrapa de la nada ciertos elementos de conocimiento y busca una solución al problema de cómo estos elementos pueden realizar su tarea de transmitir conocimiento de una persona a otras, cómo pueden tener un significado que corresponde a lo que es objeto de la transmisión de conocimiento. ¿Cómo pueden las pautas sonoras transmitir al receptor imágenes o, dicho de otro modo, significados que el emisor asocia a ellas? El planteamiento concuerda con los datos relevantes y la solución puede elaborarse por ello también cerca de los datos.

Pero primero tendremos que liberarnos de la fuerza apremiante de la costumbre. La costumbre ha habituado a los individuos que buscan una explicación de este tipo a buscar una solución que tenga el carácter de un inicio. Esa solución no es factible. La formación de un lenguaje, como la del conocimiento, es un proceso continuado sin quiebras absolutas. Lo que puede esperarse hallar a largo plazo es, en otras palabras, un flujo incesante de lenguaje y de conocimiento que contiene medios de comunicación y orientación regularizados. Se mantiene vivo mediante técnicas regularizadas que pueden o no identificarse como tales. La capacidad de controlar pautas de conocimiento y de lenguaje en una sociedad suele ser concomitante de la distribución de oportunidades de poder en una sociedad. Los brotes de integración y desintegración suelen dejar huellas en el desarrollo del idioma y el conocimiento de una sociedad.

Las teorías del conocimiento cuyo modelo central es una divisoria sujeto-objeto muestran lo fácil que es aceptar una teoría que otorga a un doble de uno mismo lugar prominente y con la que uno puede en consecuencia realmente identificarse. No es difícil reconocer en el sujeto filosófico del conocimiento el Ego generalizado. La tenacidad con la que se mantuvo la teoría del conocimiento sujeto-objeto durante cientos de años como la teoría dominante nos recuerda la constancia con que mantuvo el predominio

la teoría geocéntrica del universo. Era agradable saber que el hábitat propio era el centro del universo. Había pruebas irrefutables que confirmaban la hipótesis errónea. El sol viajaba día tras día por el cielo, aparentemente alrededor de la tierra. Sin embargo, se descubrió el error.

En este caso podemos diferenciar claramente entre datos que son representaciones simbólicas y los que no lo son, y que se clasifican por ello de una forma distinta: se clasifican como reales. La filosofía que sigue la tradición de Descartes es sobre todo una filosofía de la duda. Enseña a sus seguidores a dudar. Lo que esos sucesores exponían no era necesariamente, y en muchos casos no lo era decididamente, una vía para superar la duda, sino los méritos de la duda como tal. La duda básica se dirigía contra el supuesto de que los seres humanos pueden llegar a saber cómo están estructurados los objetos de su conocimiento con total independencia del hecho de que sean objetos del conocimiento humano. Filósofos herederos de Descartes, Kant, Husserl y Popper imputaron a los que ellos consideraban precartesianos la opinión de que un buen día los seres humanos despertarían y descubrirían que conocían los objetos del conocimiento con independencia del hecho de que se tratasen de objetos del conocimiento humano. Los filósofos de la etapa cartesiana no siempre postularon explícitamente que el conocimiento falsee. Se limitaban a decir: es posible; los seres humanos nunca pueden saber si es así o no; lo honrado es decir: dudamos.

Un ejemplo puede ayudar. Hoy es ya una vieja historia muy estimada cómo el filósofo escocés David Hume comprendió que los individuos tal vez no puedan adquirir a través de la propia experiencia individual el concepto de relación causal como tipo de explicación universal. Y que fue así el primero que descubrió un problema filosófico fundamental: ¿cómo demonios llegan los seres humanos, si no es como resultado de su propia experiencia, a suponer que todos los problemas no resueltos pueden tener solución en la forma de una relación de causa-efecto? A David Hume le desconcertó esto y, como era una persona modesta, confesó que no sabía cómo responder a la pregunta.

El gran Immanuel Kant siguió buscando una solución al problema de Hume y proclamó orgullosamente en su *Crítica de la Ra-*

zón Pura que la había hallado. Estaba de acuerdo con Hume en que el que el ser humano esperase una solución causal a una variedad casi ilimitada de problemas tal vez no pudiese proceder de la propia experiencia del individuo. Pero fue más allá que Hume al afirmar que esa esperanza humana universal de que siempre podía acabar hallándose una relación causa-efecto como solución a todos los problemas pendientes era una característica de la propia razón humana, como «substancia», «dios» y otros muchos conceptos básicos. La solución de Kant al problema era sencilla y, en caso de que fuese correcta, de largo alcance en sus consecuencias. Según él, la ubicuidad de las relaciones causales no se debía a su repetición fáctica en el mundo como tal sino a la estructura de la inteligencia humana. Las relaciones causales estaban, según Kant, incorporadas a la razón humana antes que cualquier experiencia o, en otras palabras, a priori. La razón no trascendía la experiencia; si fuese así, las relaciones causales podrían considerarse fantasías y especulaciones. Kant consideraba como su gran descubrimiento que formas específicas de razonamiento, entre ellas las relaciones causales, no trascendían la experiencia humana sino que eran condiciones universales de todas las experiencias humanas o, en lenguaje de Kant, trascendentales. Kant diferenció tajantemente dos conceptos que antes podían usarse como más o menos idénticos. Decretó que en adelante los filósofos debían diferenciar inequívocamente el término «trascendente», que podía derivarse de la experiencia y sin embargo trascenderla, del término «trascendental», que él consideraba un supuesto previo de la experiencia y que podía derivarse como tal de una observación sistemática de experiencias.

El trascendentalismo de Kant tuvo graves consecuencias. Daba por supuesto que los seres humanos no pueden saber nunca si el mundo como tal tiene todas esas características que parece tener cuando pasa a través de la conciencia o la razón. Porque al hacerlo adquiere algunas de esas propiedades que están predeterminadas por la naturaleza de la razón humana, por características de la propia mente humana. Según Kant, el raciocinio humano no era capaz de adaptarse a todos los tipos posibles de experiencia. No era infinitamente variable en correspondencia con la multiplicidad del propio mundo. El raciocinio humano tenía, según Kant, límites de-

finidos como medio de orientación. Nos vemos obligados a encajar nuestras experiencias en un esquema predeterminado que dicta la naturaleza humana. La fuerza imperativa de esa expectativa de hallar soluciones a todo tipo de problemas en la forma de una relación de causa y efecto puede servir de ejemplo. No se deriva de la naturaleza de los objetos del razonamiento, sino de la naturaleza de los sujetos. Kant fue involuntariamente un promotor del relativismo filosófico.

Y sin embargo, no es demasiado difícil avanzar hacia una solución de ese problema planteado por Hume, que Kant creyó haber resuelto. La creencia en el carácter satisfactorio de las soluciones causales de todo tipo de problemas no puede basarse en la experiencia de personas individuales. ¿Se basa en la naturaleza del raciocinio humano? ¿Qué más soluciones se nos ofrecen? La solución más inmediata es bastante simple. No hay ninguna necesidad de buscar un refugio en el supuesto de una forma de raciocinio predeterminada naturalmente. El término «causa» y sus diversos usos es algo que adquieren a través de un proceso de aprendizaje todos los miembros normalmente dotados de una comunidad lingüística contemporánea. ¿Por qué Hume y Kant no dieron con esta solución evidente? Probablemente porque no era la solución a *su* problema, al problema tal como se les planteaba a individuos formados en la tradición filosófica. Ellos esperaban una solución causal, conectada con su tradición individualista. Era esta tradición la que se expresaba en la formulación que hizo Hume del problema, y en la solución de Kant. No adquirida a través de la experiencia individual, que es demasiado limitada para un juicio de ese alcance, decía Hume. Basada en la naturaleza del raciocinio humano, contestó Kant, utilizando un modelo causal. Las explicaciones sociales, el conocimiento de que la adquisición de un lenguaje y por tanto de palabras como «causa» y «efecto» es algo más que una acumulación de acciones individuales, quedaba fuera del alcance de ambos. Y tampoco estaban en condiciones de apreciar la satisfacción social vinculada al hallazgo de una explicación causal como un aspecto del hábito social de un período, como una forma de compulsión social.

La expectativa de un tipo específico de explicación no se debe a una experiencia personal de un individuo, sino a las experiencias

colectivas de un grupo completo a lo largo de varias generaciones. Si los individuos crecen en una sociedad donde la brujería ha llegado a considerarse indiscutiblemente la fuerza más poderosa, es probable que descubran la solución socialmente exigida a sus problemas urgentes cuando hallen la bruja que ha causado el daño que intentan explicar. Tanto Hume como Kant habían aprendido a buscar la explicación causal y el propio término «causa» desde la infancia como un ingrediente de su lenguaje evidente por sí mismo. Podemos muy bien preguntar por qué no fueron capaces de dar con esta solución obvia. La razón más probable puede que fuese que en su sociedad y en su profesión las soluciones de este tipo, soluciones sociales, no tenían el valor cognitivo de hoy y no las acompañaba el mismo sentimiento de satisfacción que hoy podría acompañarlas. En realidad, no es del todo correcto suponer que la búsqueda de causas impersonales sea la favorita para explicar todos los períodos. La precedió en general, y la acompañó a menudo, la búsqueda de personas vivas como autoras de acontecimientos, y la concepción de todos los acontecimientos como acciones que se intentaban explicar. La pregunta «¿Quién destruyó mi casa con un rayo?» precedió a la pregunta «¿Qué destruyó mi casa?». Las explicaciones causales alcanzaron una supremacía parcial bastante tarde en el desarrollo de la humanidad. La mayoría de los individuos vivos probablemente busquen aún una respuesta a la pregunta «¿Quién creó el mundo?», no «¿Qué cambios explican la configuración actual del universo físico?». La búsqueda de explicaciones en un proceso a largo plazo se halla aún en una fase primitiva.

Los individuos pueden experimentar el mundo como naturaleza o como historia. Podemos ver el mundo a la manera de Newton, como un plan trazado por un gran espíritu: todo lo que sucede se ajusta a un orden perfecto. Los acontecimientos de este mundo vistos como naturaleza se repiten una y otra vez. La naturaleza sigue obediente leyes inmutables que ha prescrito para ella el gran planificador. El premio a esa obediencia es la gran armonía recíproca en que viven todos los seres. La majestuosa salida del sol matutino por el horizonte, el esplendor del sol vespertino en el crepúsculo, dan testimonio del realismo de esta concepción del mundo como naturaleza que sigue eternamente su curso prescrito.

Pero también podemos ver este mundo como historia. También en ese caso tiene sus regularidades. Si elegimos esta posición el sol pasa a ser identificable como una estrella de tamaño medio como millones más. La belleza del cielo luminoso de un verano sin nubes no necesita ocultar su indiferencia al destino humano. Después de un número predecible de años las reacciones atómicas del sol, que sustentan la vida, perderán sus poderes. Es probable que el sol se desintegre a través de una serie de fases bien conocidas por la observación de otras estrellas de este tipo. El trajín de nuestro sistema solar es tan único como la Batalla de Waterloo dentro del universo sin nombre del que forma parte. Y, de hecho, la batalla de Waterloo forma parte del mismo universo al que pertenece a su manera mi escritorio. Es probable que transcurrido un tiempo desaparezcan las condiciones que dieron origen al tipo de organización autorreguladora que llamamos vida.

Partiendo del hecho de que los seres humanos pueden experimentar el mundo de dos formas distintas, como un mundo que puede representarse con la máxima claridad por medio de símbolos de regularidades invariables y como un mundo que representa la estructura de un cambio sucesivo incesante en una o dos direcciones complementarias, se puede llegar fácilmente a la conclusión de que este mundo está formado por dos universos diferentes, uno de los cuales se caracteriza por la palabra clave «naturaleza», el otro por la de «historia» o «cultura». De hecho, estas palabras clave representan dos formas diferentes de ordenar experiencias. Por razones que no son inmediatamente evidentes nuestro mundo admite dos modos diferentes de seleccionar y ordenar percepciones. Puede suceder que en algunos casos se corresponda más con la realidad uno y en otros casos otro, o que campos de problemas diferentes exijan combinaciones diferentes de esos dos tipos de representación simbólica.

Los seres humanos, que constituyen lo que probablemente sea uno de los acontecimientos más raros que se dan en la naturaleza, puede que dispongan de tiempo y hasta quizás de oportunidades de hacer su vida en común más agradable, más cómoda y significativa de lo que lo ha sido hasta el presente. Nadie puede hacer eso por los seres humanos; deben hacerlo ellos mismos. Es improbable que vayan a encontrar en los pocos millones de años que les que-

dan algo mejor que hacer que buscar precisamente eso, la producción de mejores condiciones de vida en la tierra para ellos y para todos los que hayan elegido como compañeros en ese camino. Es posible, claro, que los humanos estén amenazados por peligros todavía desconocidos, por peligros que se relacionen con el dolor, y que quizás puedan hacer que disminuya el gozo de la vida, que han hecho disminuir hasta ahora y pueden hacerlo aún más los propios humanos. En ese caso más seres humanos, o quizás todos, pueden llegar a decidir que es preferible la muerte a seguir viviendo en la tierra. De acuerdo con la responsabilidad que tienen asignada como las únicas criaturas capaces de cooperación informada y planificada (los únicos seres capaces de esa actuación), pueden decidir que es probable que el futuro conduzca a la humanidad a una situación en la que las posibilidades de sufrimiento superen a las posibilidades de gozo. En esa situación, muchos seres humanos, quizá todos, pueden decidir que lo más razonable es poner fin a las condiciones que hicieron posible la vida en la tierra o donde el vástago de la humanidad pueda haberse establecido por entonces. En semejante situación puede ser aconsejable dejar que decidan sobre la vida y la muerte de la humanidad los individuos afectados. Menciono esta posibilidad sólo para dejar bien claro el ocultamiento continuado de las verdaderas condiciones en que los seres humanos pueden considerar que vale la pena continuar su vida en común dondequiera que sea posible, y saber exactamente, en la medida en que eso es humanamente posible, qué es lo que les aguarda.

Puede que se piense que el uso de los términos «lenguaje», «conocimiento», «memoria» y otros, que pertenecen al mismo complejo de conocimiento, se aparta del habitual. De acuerdo con una costumbre muy extendida, funciones distintas de este complejo de conocimiento se interpretan ordinariamente como si las diferentes expresiones lingüísticas utilizadas en un idioma concreto como pautas sonoras representativas de las diversas funciones de este complejo de conocimiento se refiriesen a objetos diferentes que existiesen por separado. Así, la función del lenguaje de un proceso de conocimiento puede tratarse socialmente como un objeto, la función de conocimiento como otro, la función de memoria como un tercero. Esa tendencia a tratar funciones diferentes del mismo

complejo de conocimiento como si fuesen objetos que existiesen separada e independientemente se ha abandonado en este texto. En él las funciones diferentes de un proceso de conocimiento único no se tratan como si fuesen substancialmente distintas. Se tratan, por el contrario, como lo que son, como funciones diferentes de un complejo de conocimiento substancialmente idéntico. Lo mismo puede decirse de las características como propiedades de individuos y sociedades. Los lenguajes, ideas, recuerdos y todos los demás aspectos de complejos de conocimiento no se consideran aquí individuales o sociales. Se consideran siempre potencial y realmente ambas cosas, sociales e individuales a la vez.

Y sufren correcciones análogas otras distinciones. Podemos apreciar así la tendencia a tratar distinciones familiares como si se conociesen desde tiempo inmemorial. La distinción entre objetos animados e inanimados es un claro ejemplo. Podemos sentirnos inclinados a suponer que la gente conoció en todas las épocas la diferencia entre cosas vivientes y no vivientes del mismo modo que se conoce hoy; sin embargo, es de sobra sabido que esta distinción era en otros tiempos menos realista y precisa que hoy. Una de las características de la forma de pensamiento que llamamos mítica es la atribución de propiedades de los seres vivos a objetos que ahora sabemos que son inanimados. Después de todo, hasta este siglo no han empezado los seres humanos a tener un conocimiento razonablemente realista de los acontecimientos que permiten al sol dar luz y calor incansablemente a los habitantes de la tierra. El no conocer la naturaleza de la fusión nuclear hizo que resultase más fácil atribuir a los acontecimientos que se desarrollan al nivel del sol el carácter de acciones al nivel humano. No es demasiado difícil de imaginar cuál es la dirección global del proceso de crecimiento de los conocimientos de la humanidad. El conocimiento congruente con la realidad que la humanidad posee tiene que haber ido creciendo a lo largo de miles de años para alcanzar su condición presente.

Puede parecer arriesgado, dado el campo de observación actual, hablar de la humanidad como la unidad social de desarrollo del conocimiento, sin embargo hay razones de peso que hacen aconsejable considerar el crecimiento del género humano como la matriz del crecimiento del conocimiento. Es difícil a largo plazo, y

quizás sea imposible para un subgrupo particular de la humanidad, apropiarse progresos particulares del conocimiento. En las luchas competitivas de los grupos humanos suelen tener un papel decisivo los progresos del conocimiento. Además, es más fácil de robar el conocimiento que proporciona ventaja a un grupo que casi cualquier otra propiedad valiosa de los individuos.

Una forma lingüística especifica, llamada una pregunta, suele servir como punto de partida en el camino hacia el nuevo conocimiento. Es también uno de los rasgos distintivos de los seres humanos. Son los únicos seres animados capaces de hacer preguntas. Las preguntas indican los límites de la reserva de conocimiento de una persona o un grupo. Se las dirige alguien que no sabe a alguien o algo que se espera que sepa la respuesta. Hoy, en un período de crecimiento del conocimiento en que podemos diferenciar con cierto realismo entre sujetos humanos y objetos no vivientes, un sujeto vivo puede hacer preguntas a un objeto inanimado. En otros tiempos sólo podía hacer preguntas un miembro de un mundo humano o del espíritu a otro. Hemos de tener en cuenta también un significado distinto de términos como «sujeto» y «objeto» o sus equivalentes en una sociedad en que se experimentaba la naturaleza más como un campo de recreo de los espíritus que como el de los átomos y las moléculas.

El término «objeto» conserva todavía, en el marco de una antítesis objeto-sujeto, una conexión bastante íntima no con los objetos en general sino con objetos sin vida, con objetos de las ciencias físicas. Ha seguido siendo también el exponente de una larga tradición muy arraigada que impulsa a los que pertenecen a ella a enfocar las diferencias como opuestos, entregados eternamente a una guerra mutua, como naturaleza y cultura, objetos no hechos por el hombre y objetos hechos por el hombre. «Naturaleza», tal como se usa hoy, es en realidad un conglomerado de valoraciones a menudo divergentes. El uso de la palabra «naturaleza» o de una filial suya puede ser desvalorizador, por ejemplo si se utiliza en relación con «materia» y por tanto con materialismo, y revalorizador si se utiliza en oposición a lo que está hecho por el hombre. Puede tener connotaciones de materialismo y connotaciones de idealismo. El problema de la cognición humana no admite, en su forma tradicional, una solución duradera, una solución que pueda merecer el

consenso de los que lo investigan. Puede utilizarse como representativo de todo el universo y también como representativo de las capas no humanas del universo solamente y como antípoda de las capas humanas o culturales.

Las cosas no han cambiado mucho desde que Descartes planteó por primera vez el problema cognitivo básico. Ha seguido planteándose a lo largo de los siglos la misma pregunta. En una forma muy simplificada el problema que exigía solución era: ¿Cómo puede uno llegar a estar seguro de que la solución que se ha dado a un problema es la correcta, o (en lenguaje clásico) la verdadera? El conocimiento científico progresaba a pasos agigantados. La duda respecto a la certeza de las soluciones científicas, y a si se correspondían o no con un mundo real existente, mantuvo con obstinación toda su fuerza. Hombres ilustrados desde Descartes hasta Husserl y Popper vía Kant han dado a lo largo del tiempo soluciones diversas a este interrogante. Fuese cual fuese la respuesta, la duda cartesiana alzó su cabeza a lo largo de los siglos que llamamos tiempos modernos con fuerza constante. Varió el diagnóstico pero la enfermedad siguió siendo la misma. La reserva de conocimiento orientado a la realidad creció de modo constante a lo largo de los tiempos modernos. Pero las dudas sobre la naturaleza del hecho no desaparecieron. El que hubiese un «mundo real» que correspondiese a los cambiantes símbolos científicos siguió siendo dudoso. Sería muy arriesgado decir que desde los tiempos de Descartes y de Kant no sólo ha aumentado el conocimiento en sí sino también la certeza de que el mundo real se corresponde con ese mayor conocimiento científico de él. Podríamos reunir muchas pruebas que apoyarían la opinión contraria, la de que el conocimiento científico de la naturaleza y de la sociedad ha crecido a pasos agigantados pero la certidumbre de que el mundo es realmente como los símbolos de las ciencias nos muestran que es no ha aumentado ni mucho menos entre la gente ilustrada. Hay muchas pruebas que apoyan la opinión de que la creencia en la congruencia del conocimiento científico con la realidad ha disminuido en vez de aumentar. Entre las personas ilustradas se tiende a evitar expresiones como «realidad» o «realismo» en el marco de un análisis del conocimiento humano. Por otra parte, pasa uno a hacerse sospechoso de no haber aprendido la gran lección que hay que

aprender de la filosofía europea clásica, comprender que el conocimiento no es simplemente una imagen especular o una réplica de lo que se conoce. De hecho, podríamos decir que es característica del período poscartesiano la simultaneidad de un proceso acelerado de crecimiento de los conocimientos y de una inseguridad continua, e incluso creciente, en cuanto a la relación entre el conocimiento y lo que afirma representar, el mundo desconocido. Una expansión sin precedentes del conocimiento que se proclama realista, con una animosidad innata, contra el conocimiento que procede de la fantasía, unida a una duda constante respecto a la existencia de algo independiente del conocedor. Éste es el gusano de la manzana de la modernidad.

Las sociedades como la nuestra, que tienen profesiones e instituciones científicas firmemente asentadas, producen como norma rutinariamente más conocimiento nuevo que sociedades que se hallan en una etapa de desarrollo precientífica. Producen también bastante a menudo una duda torturante en cuanto al modo de existencia que tienen los objetos de conocimiento independientemente de uno mismo. Son ejemplos vívidos del hecho de que no sólo se produce nuevo conocimiento en aislamiento individual, sino también de acuerdo con la etapa de desarrollo característica de una sociedad en un periodo determinado. Las teorías del conocimiento dominantes utilizan como modelo una situación en la que el conocimiento podría producirlo un individuo aislado. Prestan poca atención a los problemas que se plantean si se tienen en cuenta las condiciones sociales de la producción del conocimiento. Si se hace, pierden gran parte de su valor cognitivo cuestiones epistemológicas del tipo cartesiano o kantiano. Cuestiones como la del uso y el significado de términos causales en la sociedad, en su conjunto, pasan a ocupar el centro del campo del problema. Kant aprendió (como otras personas) el concepto de una explicación en general, y, en particular, de explicaciones en la forma puramente secular y totalmente impersonal de una relación de causa-efecto, como parte de su lengua materna. El concepto de esta relación de causa-efecto sólo podía adquirirse, igual que otros conceptos, como parte de los usos sociales de la sociedad a la que uno pertenece. El comentario de Hume de que el concepto de que una conexión causal no podía explicarse partiendo de las experiencias per-

sonales de un solo individuo, era absolutamente correcto. Representa un nivel de síntesis conceptual que queda fuera del alcance de las experiencias personales de un ser humano individual. Presupone una capacidad de relacionar acontecimientos a un nivel que ningún sujeto individual puede lograr sin ayuda de las experiencias de otros individuos. Presupone una constitución biológica de una especie que hace que sus representantes individuales puedan aprender, almacenar y reproducir experiencias hechas y transmitidas a esas personas por una larga línea de generaciones precedentes.

Nada sabemos de las condiciones por las que brotó de un proceso evolutivo una especie de seres vivos equipada no sólo para aprender de sus mayores, sino también para almacenar y para aprovechar, potencialmente, en beneficio propio, experiencias ancestrales realizadas y transmitidas a lo largo del tiempo por una sucesión continua de generaciones. La forma de transmisión intergeneracional de experiencias no es en sí misma ningún misterio. Las experiencias ancestrales pueden depositarse en los conceptos de un idioma y pueden transmitirse así a lo largo de una línea de generaciones de longitud considerable. El orden sucesivo de las experiencias generacionales en sí puede tener una considerable influencia en la pauta de experiencia transmitida de generación en generación. Depósitos de viejas experiencias pueden verse reforzados, bloqueados y, a lo que parece, incluso hasta borrados, por depósitos de generaciones posteriores. De momento quizás baste con llamar la atención sobre la insuficiencia de las técnicas imperantes que sirven para relacionar pautas de fortunas de grupo y características de grupo.

La dificultad que se plantea aquí se debe en buena parte al hecho de que las características cambiantes de miembros individuales del grupo están relacionadas con las características cambiantes del grupo pero no son en modo alguno idénticas a ellas. Roma cambió entre el 200 d.C. y el 300. Y también cambiaron los romanos en el mismo período. Pero esos dos tipos de cambio tan íntimamente relacionados exigen expresiones diferentes. Para que un enfoque procesual sociológico del lenguaje y el conocimiento pueda ser fructífero ha de distanciarse del que ha llegado a conocerse como histórico. Este último se centra predominantemente en pro-

cesos sociológicos a corto plazo. Un siglo puede ser un intervalo de tiempo largo en términos históricos; en términos de proceso sociológico puede llegar a identificarse como un intervalo de tiempo de poca duración. Los historiadores sólo pueden utilizar con frecuencia el período de vida de un individuo como unidad de medición para cambios en otros niveles sociales, por ejemplo cambios en el lenguaje hablado o en el saber sacerdotal. Y de ese modo pueden pasar inadvertidas y no ser visibles muchas conexiones de un proceso de conocimiento en curso.

Quizás haga falta aún un cierto tiempo para que maduren los elementos precisos para el estudio de procesos a largo plazo. Han de superarse obstáculos específicos para que procesos sociales de larga duración puedan convertirse en objeto de estudio habitual.[2]

2. Texto inconcluso (véase introducción del editor). *(N. E.)*

I

Las palabras representan en las comunicaciones humanas todo tipo de objetos, incluyendo funciones e imaginaciones. Aún no se ha resuelto el problema de cómo esas palabras llegan a representar a estos objetos. Quizás sea fructífero prestarle mayor atención. ¿Por qué *«étoile»* representa para los franceses lo que *«star»* representa para los ingleses y «estrella» para los españoles? Parece haber una barrera que impida hallar una respuesta ampliamente aceptable a interrogantes de este tipo. Daré dos claves preliminares que pueden ayudar a aclarar la naturaleza de este impedimento. Las dos son simples. Pueden parecer obvias. Pero es fácil pasar por alto la importancia que tienen en relación con el problema de la comunicación por el lenguaje.

La primera clave es la observación fácilmente comprobable, podríamos decir casi que trivial, de que los que visitan un país donde se habla un idioma que no saben no puede comunicarse con sus habitantes por medio de un idioma a menos que tengan un tercer idioma en común. Considerando el hecho de que la comunicación por medio de un idioma es la forma principal de comunicación entre seres humanos, es una característica notable de la humanidad el que haya en la tierra tantos idiomas diferentes. Hay una sola humanidad, la única especie que utiliza el lenguaje como medio principal de comunicación; hay y ha habido cientos, puede incluso que miles, de idiomas distintos que impiden la comunicación entre los grupos diferentes. Casi todos los grupos que se autogobiernan y un buen número de los que no lo hacen ya, tienen un lenguaje propio. Es posible que en tiempos remotos, en una etapa muy primitiva del desarrollo de la humanidad, existiese en la tierra un sólo grupo humano que hablase rudimentos de un mismo lenguaje. Quizás en alguna fecha futura puedan todos los seres huma-

nos tener un idioma en común además de su propio idioma local o regional. Pero todo esto es pura hipótesis. No es sin embargo completamente inútil. Nos hace tomar conciencia de que el idioma tal como es une y desune, integra y desintegra. La función dual es significativa. Ya hablaremos más sobre el tema después.

Los seres humanos son miembros de una especie unificada y al mismo tiempo miembros de sociedades diferentes. Este doble carácter de los seres humanos puede dar origen a malentendidos y a juicios erróneos. Lo que es biológico y común a todos los humanos se considera social; lo que es social se considera biológico. Ya he mencionado el hecho de que los mismos objetos estaban representados en sociedades diferentes por palabras diferentes. Resulta difícil imaginar otra especie con una forma principal de comunicación que permita tan alto grado de diferenciación social.

Difícilmente se puede abordar el problema antes mencionado, el de las relaciones entre las palabras y los hechos, sin prestar atención al dato de que sociedades humanas con lenguajes distintos pueden equipar a sus miembros con palabras distintas para objetos similares. Es evidente que la potencialidad para comunicarse por medio de un lenguaje forma parte de la herencia biológica innata de la humanidad. Es igualmente obvio que esta potencialidad natural de la especie humana para la comunicación por el lenguaje sólo llega a ser operativa si la activa un proceso social de aprendizaje individual. La pauta de aprendizaje de los lenguajes puede diferir notablemente de una sociedad a otra. Muchos lenguajes hablados por seres humanos han desaparecido. Otros se desarrollaron de forma continuada y sobrevivieron hasta hoy. Eso también es bastante obvio. La teoría del lenguaje quizás puede menospreciar el hecho de que la propensión a comunicarse por el lenguaje es una característica común de toda la especie y cada lenguaje específico sólo de una sociedad particular, de una sección limitada de la especie. Basta que pensemos en las diversas tentativas realizadas en el pasado de enseñar a monos los rudimentos de uno de los lenguajes humanos. Estaban condenados al fracaso desde el principio. Los monos poseen variantes locales de sus medios de comunicación innatos específicos de la especie, pero son mucho menos maleables a través de variedades de aprendizaje social que la potencialidad lingüística humana. La experiencia de la torre de

Babel, en qué medida los idiomas integran a las sociedades pero dividen a la especie, es exclusivamente humana.

Si en el trabajo de los científicos se menosprecian a menudo hechos que son bastante obvios y fáciles de observar, podemos estar bastante seguros de que ese menosprecio tiene un motivo. Suele ser indicio de un fallo característico de su tarea. En general los bloqueos se deben a un fallo intelectual que se da con frecuencia entre académicos. Podríamos llamarlo *academismo*. Su característica principal es que se proyectan la departamentalización académica y las rivalidades vinculadas a ella a la materia de investigación departamental. Y así los biólogos, y en realidad todos aquellos especialistas científicos que se enorgullecen de trabajar con los modelos clásicos de las ciencias naturales, tienden a teorizar sobre el lenguaje más que sobre los lenguajes. En realidad, el reino animal no nos da otros ejemplos de medios de comunicación de una especie que sean tan maleables y se hallen sometidos a diferenciación social en grado parecido a la capacidad humana de comunicación lingüística. Sin embargo, los biólogos pretenden naturalmente perpetuar su dominio del campo del problema humano seleccionando como foco de atención todas aquellas características de los seres humanos que tienen éstos en común con otras especies y oscureciendo o rechazando todas las características estructurales de los seres humanos que son únicas y que diferencian la especie humana de especies prehumanas. La multiplicidad de idiomas y todos los demás aspectos de los idiomas que son específicos de la sociedad más que de la especie, no se ajustan al objetivo departamental de los biólogos.

Por otra parte, la actitud de los biólogos en este asunto es indicio de cierta confusión. No se han emancipado aún claramente de los modelos de las ciencias naturales. Por tanto, para ellos también los universales tipo ley, como el lenguaje, tienen un estatus cognitivo superior a una multitud de lenguajes humanos diferentes a los que difícilmente pueda hallarse precedente en el reino no humano. Por otra parte, los sociólogos parecen muy decididos a proteger su propia autonomía e independencia. Tienden, de modo explícito o de modo no explícito, a rechazar la pretensión de los biólogos de que el estudio de los seres humanos, y por tanto de las sociedades humanas, es una subdivisión de la biología. La consecuencia es

otro bloqueo de la observación y de la reflexión. La relación entre evolución biológica y desarrollo social está casi totalmente excluida como tema de investigación del campo de enseñanza e investigación de los sociólogos. Por otra parte, biólogos y sociólogos actúan como si los aspectos biológicos y sociales de los seres humanos estuviesen tan estrictamente diferenciados entre ellos y fuesen tan independientes entre sí como las dos profesiones de biólogos y sociólogos y, en cualquier caso específico, tanto como lo quieran ser los dos departamentos, el de biología y el de sociología. En consecuencia, ninguna de las dos profesiones puede abordar un hecho bastante importante para entender la teoría del símbolo, que se introduce en estas páginas. Se trata del hecho de que, en realidad, los procesos biológicos y sociales muestran una dependencia mutua; se encajan uno en otro cuando los seres humanos aprenden por vez primera un lenguaje. Lejos de ser tan independiente como quieren que sea los respectivos departamentos y profesiones académicas, la predisposición biológica a aprender un lenguaje, que madura en el primer período de existencia del ser humano, depende por su naturaleza de la activación social, del contacto estimulante con personas mayores que hablen un lenguaje concreto, el lenguaje de una sociedad específica.

La segunda clave aclara una de las dificultades básicas de las ciencias sociales en su etapa actual de desarrollo. El núcleo de la dificultad puede atribuirse a un bloqueo del conocimiento, lo mismo que en el caso de la primera clave. Pero en éste la causa del problema no es el tipo de especialización académica actual sino la forma prototípica que tienen los individuos de experimentarse a sí mismos en las sociedades más desarrolladas de nuestro tiempo, la forma en que halla expresión esa autoimagen en las teorías de las ciencias sociales. La autoimagen a la que me refiero es la de uno mismo y de todos los seres humanos en general como agentes esencialmente independientes. La sociología del siglo XX nos ofrece algunos ejemplos famosos de esa autoimagen. Las teorías de la acción de Weber y de Parsons figuran entre los más conocidos. Las ha ampliado Habermas en forma de una teoría de la acción comunicativa centrada sobre todo en el problema de la comunicación humana. Pero sería un error atribuir el bloqueo de conocimiento que se puede apreciar en todas estas teorías sólo o princi-

palmente a los autores de ellas. Éstos son portavoces y representantes de un hábito social distintivo que es característico de nuestra época. Produce a los individuos la impresión de que en cierto sentido su yo individual y, por afinidad, el de cualquier otro individuo, existe como una especie de mónada independiente de todas las demás y ocupa una posición central en el mundo, y que uno puede explicar todos los acontecimientos sociales, incluida la comunicación humana, en forma de acciones individuales. También en este caso hay un fuerte deseo de ser independiente y autónomo que conduce a una supresión intelectual absoluta del hecho de que el mensaje de un individuo sólo puede entenderlo otro individuo si está expresado en un código común. En el caso humano ese codigo es un lenguaje. Este modelo de acción monádico de la comunicación puede impedir que se comprenda este hecho. Es significativo que, en la visión de Leibnitz, las mónadas no tengan ninguna ventana y no puedan comunicarse directamente, sólo a través de Dios. Es imposible entender la naturaleza del lenguaje si se utilizan como punto de partida acciones individuales.

Pero en este caso el bloqueo ahonda más de lo que lo hace si uno olvida que los lenguajes no sólo hacen posible la comunicación sino que también la limitan. Llega hasta la raíz de las formas de pensar actuales, de categorías específicas de un período utilizadas como si fuesen universales. Los códigos imperantes nos empujan a buscar inicios. La mayoría de los idiomas utilizados hoy no tienen un inicio identificable y es difícil imaginar ese inicio. Por mucho que fuerce uno la imaginación no puede considerar un lenguaje como una unidad compuesta que cuenta con un número de acciones individuales como elementos constitutivos. Para que un lenguaje cumpla su función como medio de comunicación ha de conocerlo y usarlo una pluralidad de individuos al mismo tiempo. Una acción individual que entrañase el uso del lenguaje sería inútil si no lo conociese más que un sólo agente. A ese respecto el lenguaje puede servir como modelo prototípico de un hecho social. Presupone la existencia no sólo de *un* agente sino de un grupo de dos o más personas coactuando. Fomenta y exige a la vez un grado de integración de grupo. Ha de existir en todo caso un grupo de hablantes del lenguaje antes del acto individual de hablar. Dicho de otro modo, un lenguaje no puede disolverse en acciones indivi-

duales, comunicativas o de otro género. Es como si fuese el prototipo de un proceso sin inicio.

Los hechos relevantes son obvios y sobradamente conocidos. Pero algunos aspectos básicos de los lenguajes, sus implicaciones y las conclusiones que hay que extraer de ellas, se investigan raras veces. También aquí nos enfrentamos a un bloqueo del conocimiento característico. El hecho evidente es que cada ser humano aprende normalmente en la temprana infancia un lenguaje que han hablado otros antes de que naciese ese niño concreto. La propia evidencia de este hecho puede enmascarar la paradoja evidente y la tentación de la metafísica con que uno se enfrenta aquí. En resumen, el deseo profundo de los seres humanos individuales de pensar que existen cada uno en una situación de independencia total como seres humanos completamente autónomos, puede impedírnos ver que el lenguaje que hablamos, que constituye una parte integral de nuestra propia personalidad, es un hecho social que presupone la existencia de otros seres humanos y que precede a la existencia de todo individuo particular. Si cada ser humano, para llegar a ser plenamente humano, tiene que aprender un lenguaje preexistente, ¿no debemos deducir de ello que el lenguaje tiene una existencia extrahumana, que existe en cierto modo independientemente de todos los seres humanos? El que un idioma concreto posee un grado de independencia y de autonomía respecto a cualquier individuo particular, es algo fácil de comprobar. Si una persona que habla inglés utiliza la lengua inglesa arbitrariamente, queda coartada la función comunicativa del lenguaje y puede incluso desaparecer. La fuerza imperativa que tiene un lenguaje en relación con sus usuarios individuales no es consecuencia de una existencia extrahumana y casi metafísica del lenguaje, sino del hecho de que el lenguaje pierde su función e incluso su carácter como lenguaje si sólo lo entiende un hablante. Para que las pautas sonoras de un lenguaje sean operativas como lenguaje tienen que entenderlas otros seres humanos además de un hablante individual determinado. La fuerza imperativa de un lenguaje nace del hecho de que constituye un canon unificado al que tiene que atenerse todo un grupo de individuos para que conserve su función comunicativa.

Pero no es sólo eso. La afirmación de que todo ser humano,

para poder llegar a ser plenamente humano, ha de aprender de sus mayores en la temprana infancia un lenguaje preexistente, parece provocar, dados los hábitos del pensamiento tradicional, esta pregunta: ¿Dónde empezó todo? ¿Debemos suponer hipotéticamente que en cierta etapa desconocida del pasado unos seres humanos iniciaron la tradición del lenguaje que se manifiesta hoy en el idioma inglés contemporáneo? ¿Debemos suponer incluso que en cierta fecha desconocida unos seres humanos empezaron a utilizar un lenguaje como su medio de comunicación en vez de alguna forma de comunicación desconocida prehumana y preverbal?

Estas cuestiones revelan con toda claridad uno de los imperativos característicos de la convención dominante sobre hablar y pensar. Dicha convención se manifiesta en una poderosa necesidad intelectual de descubrir inicios absolutos. Descubrimos también en este marco por detrás de los disfraces, que pueden ser sumamente refinados y a menudo confusos, problemas que se relacionan con prioridades de comienzo u origen. ¿Tenemos que empezar partiendo de datos sociales para entender a los individuos? ¿Tenemos que partir de acciones individuales para entender hechos sociales como los idiomas? La respuesta es simple. Pero choca con ciertas convenciones del conocimiento y el pensamiento hondamente arraigadas que tienen un anclaje firme en los idiomas tradicionales. Muchos aspectos del mundo real, que es el objeto de las investigaciones científicas, tienen el carácter de un proceso, a menudo con transiciones identificables hacia una nueva etapa, pero sin ningún inicio absoluto. Dejando aparte lo que podamos decir de la Gran Explosión, a la que se considera a veces un comienzo absoluto a partir de la nada, nuestro universo en su conjunto forma parte de un proceso sin principio. Las alusiones a un principio absoluto puede parecer que proporcionan un anclaje seguro que satisface la necesidad humana de orientación. Pero la seguridad que proporcionan es una seguridad traidora. Garantizamos nuestra tranquilidad mental dejando de formular preguntas. ¿Quién creó el mundo? Un creador. Parece cesar la incertidumbre sólo porque uno deja de hacer preguntas. No preguntamos: ¿quién creó al creador? Lo mismo es aplicable al idioma inglés. Al mundo entero. Nuestro sentido de la orientación alcanza una seguridad falsa, pero a base de no preguntar el porqué del porqué, las causas de las causas.

La afirmación de que todos los seres humanos tienen que aprender en la temprana infancia un idioma preexistente puede parecer que enfrenta al receptor del mensaje con un rompecabezas insoluble. ¿Cómo puede llegar a existir un lenguaje sin seres humanos? Pero plantea un rompecabezas que es difícil de resolver sólo si nos sentimos obligados por la presión del hábito social y de la tradición a buscar comienzos absolutos. Si los seres humanos pudiesen contemplarse con un grado superior de distanciamiento, podrían ver fácilmente que en su formación desempeñan un papel dos procesos muy distintos en su dinámica y en su estructura. No se diferencian muy claramente, en realidad, y con frecuencia no se diferencian en absoluto. Se los conoce en general por términos como «evolución» o «desarrollo». Pero pocas veces se exponen claramente su relación y sus diferencias. Suele utilizarse de un modo indiscriminado para ambos el término «evolucionismo», un término ligeramente despectivo, y se presta escasa atención al hecho de que, aunque sean diferentes, la evolución hace posible el desarrollo. Ambos procesos se centran en la transmisión de medios de supervivencia de una generación a otra y en sus cambios, algunos de los cuales ayudan a mejorar esas posibilidades. Pero lo que se transmite y cómo se transmite difiere notablemente en los dos casos. En el caso de la evolución, el instrumento principal de transmisión y cambio es una estructura orgánica llamada el «gene». En el caso del desarrollo, el instrumento principal de transmisión y cambio son símbolos en el sentido amplio del término que no sólo incluyen conocimiento sino también, por ejemplo, normas de conducta y sentimiento. La transmisión del lenguaje de individuo a individuo fue, inicialmente, su forma principal.

Ha sido habitual utilizar como casi idénticos o intercambiables términos como «evolución» y «desarrollo». No parecía haber una diferencia clara. Una posible forma de expresar claramente la distinción es limitar el término «evolución» al significado de símbolo del proceso biológico que se realiza a través de la transmisión genética y limitar el uso del término «desarrollo» a la transmisión simbólica intergeneracional en todas sus diversas formas. Ambos tipos de procesos tienen el carácter de una sucesión en la que objetos de transmisión posteriores, más diferenciados e integrados, siguen a objetos de transmisión anteriores. Los lenguajes son un

ejemplo, quizá el más elocuente y original de todos. Pues los sonidos que utilizan como medios de comunicación los animales prehumanos, la mayoría de ellos junto con otros gestos y posturas corporales, carecen de la función representativa que otorga a los sonidos emitidos por el hombre carácter de lenguaje. Carecen de la propiedad que otorga el carácter de símbolos, y con ello de lenguaje, a muchos sonidos emitidos por el hombre, aunque no a todos. Los sonidos prelingüísticos, lo mismo que los gruñidos, los suspiros y los gritos de dolor extremo, son señales de transmisión genética que indican la condición de los que los emiten a sus semejantes. Son, en una palabra, específicos de la especie, no específicos del grupo. Los sonidos que constituyen el medio principal de comunicación de los seres humanos, los diversos lenguajes, no son, por otra parte, específicos de la especie sino específicos del grupo.

Si los investigadores humanos pudiesen distanciarse más y ajustar sus preguntas a las realidades de su mundo, verían claramente un proceso sin comienzo que iría, por ejemplo, sin ningún punto de ruptura absoluta, de grupos ancestrales con formas de comunicacion preverbales dominantes a la aparición de ancestros con comunicación verbal dominante. Aunque se nos escapen la mayoría de los detalles en la etapa actual del conocimiento, parece bastante razonable suponer que hubo en este caso, como en tantos otros, un proceso evolutivo con varias etapas intermedias que alcanzó con el tiempo una condición de funcionalidad óptima. Los lenguajes comparten con algunas otras propiedades de los seres humanos una de las peculiaridades exclusivas de la especie. Pueden cambiar sin cambios en la estructura genética humana, y pueden también mejorar con ello características que en todas las otras especies conocidas se hallan solidificadas en una forma genéticamente determinada. Pueden producirse, por ejemplo, modificaciones de su lenguaje sólo en conjunción con la suerte de un grupo, sin cambios en su condición de pertenencia a la especie humana. Individuos del mismo origen que forman grupos diferentes o pertenecen a grupos diferentes, puede encontrarse con que en ciertos aspectos el lenguaje ancestral de los diferentes grupos se ha desarrollado de formas diferentes. La razón es obvia. Los lenguajes, a diferencia de tipos prehumanos de comunicación sonora cuya for-

ma dominante está genéticamente determinada y no se adquiere por aprendizaje, han de adquirirse como medios de comunicación por aprendizaje. Los seres humanos están en condiciones de adquirir un lenguaje por aprendizaje individual a una edad temprana por su constitución biológica. Pero no están equipados por naturaleza con un lenguaje. Están equipados por naturaleza sólo con la predisposición a aprender un lenguaje de las personas mayores que cuidan de ellos. Es un ejemplo del entrelazamiento de la maduración natural y, en consecuencia, en último término, entre evolución biológica, por una parte, y desarrollo social por la otra.

La naturaleza humana aporta una predisposición para aprender el lenguaje que permanece latente si no se producen las condiciones sociales para su activación. En otras palabras, los seres humanos están equipados, por naturaleza, no sólo con la posibilidad sino también con la necesidad de adquirir de otros por aprendizaje un lenguaje como su medio de comunicación principal. Los hábitos de conocimiento y pensamiento predominantes pueden hacer que parezca que una división y diferenciación conceptual como la que se da entre los procesos de evolución biológica y de desarrollo social, es equivalente a una simple yuxtaposición y a una independencia fáctica de los procesos mencionados. Puede resultar por ello un poco difícil en principio entender que, en el caso de los seres humanos, la autonomía limitada de su desarrollo social en relación con la naturaleza humana va estrechamente unida a una interdependencia específica. La potencialidad natural de los seres humanos jóvenes sólo se puede desplegar a través de un contacto adecuado con otros seres humanos. La naturaleza humana y la sociedad humana, lejos de ser antípodas, se entrelazan y dependen una de otra en ciertos aspectos. La capacidad humana para cambiar en la forma de desarrollo social sin cambios biológicos se basa ella misma en la constitución biológica de los seres humanos. La evolución biológica que hizo posible y necesario para los seres humanos adquirir su medio principal de comunicarse con sus semejantes por aprendizaje individual, hizo posible también que estos medios de comunicación pudiesen cambiar sin cambios biológicos o, dicho de otro modo, que pudiesen desarrollarse.

En los estudios científicos actuales los términos «naturaleza» y «sociedad» se utilizan a veces como si estos dos campos de inves-

tigación fuesen antagonistas excluyentes. El supuesto implícito parece ser que los objetos o las condiciones que pertenecen al campo de la naturaleza no pueden pertenecer al campo de la sociedad, y viceversa. Pero la consideración de estos dos campos como antagonistas es una característica de la relación que existe hoy entre los grupos de especialistas científicos dedicados a la investigación en estos diferentes campos más que de la relación fáctica entre estos dos campos en sí. El hecho, ya mencionado, de que biólogos y sociólogos actúen a veces como si fuesen guardianes de territorios nacionales separados por fronteras definidas, empuja a ambos al papel de competidores que están en desacuerdo respecto a sus fronteras mal definidas. Si se trata de algo genéticamente determinado se acepta, en general, que pertenece al reino de la biología. Si es algo que se adquiere por experiencia o, en otras palabras, por aprendizaje, se entiende en general que no se trata de un problema biológico. Pero la relación entre especies prehumanas y la especie humana tiene el carácter de un proceso. Es pura ficción esperar que surjan un día fronteras claramente definidas entre las ciencias biológicas y las humanas, comparables a las fronteras nacionales. Esto deja inexplorado todo el campo intermedio entre la especie humana y posibles especies ancestrales más parecidas al mono, incluso como campo de hipótesis, y deja también inexplorada la posibilidad de entender mejor la singularidad del desarrollo humano.

Ningún miembro de esta línea de descendencia más que los seres humanos ha sobrevivido a la lucha por la supervivencia, aparte de tres o cuatro especies de monos. Los monos sobreviven a la lucha más bien precariamente, mientras los seres humanos se destacan cada vez con mayor claridad como la especie dominante en la Tierra. Pero aún no están claras ni mucho menos las propiedades que explican su posición dentro de la lucha que se desarrolla. Palabras de sentido común como «inteligencia» o «mente» ocultan esas propiedades más que revelarlas. Las oculta también la desaparición de entre los vivos de todos los representantes de etapas intermedias entre las especies no humanas y la especie humana. Las coincidencias de esa lucha que ha permitido sobrevivir sólo a los humanos y a unas cuantas especies de monos, han creado una imagen bastante escorzada de la ascendencia humana. Eso ha transmitido la impresión de que los antepasados inmediatos de los seres

humanos más animales se parecían a los monos y se comportaban como ellos. Ha impulsado a intentar enseñar a monos jóvenes uno de los lenguajes humanos, pasando del todo por alto el hecho de que la comunicación por medio de conjuntos de símbolos socialmente regularizados constituye una técnica de comunicación nueva, comparada con los sonidos genéticamente fijados en su mayoría, que sirven a los monos como uno de sus medios de comunicación. Actualmente no tenemos ni idea de las etapas evolutivas intermedias que condujeron de los sonidos predominantemente innatos y específicos de la especie que forman parte del equipo de comunicación conocido de los animales al equipo biológico que hace posible adquirir, con la ayuda de un proceso de aprendizaje personal, el equipamiento representativo de un lenguaje. La desaparición de entre las especies vivientes de todos los representantes de etapas intermedias entre los sonidos habitualmente más específicos de la especie, que ayudan a otras especies a comunicarse, y la forma humana de comunicación representativa y socialmente regularizada hace que resulte difícil hasta formular conjeturas sobre como llegó a nacer la nueva técnica de comunicación. Es indudable que no se trata de la única técnica nueva que dio a los humanos la posición de poder que ostentan en la lucha por la supervivencia. Lo que indica es que la imagen habitual de una línea de descendencia relativamente corta que conduce de criaturas parecidas a los monos hasta los humanos es engañosa. La inmensa capacidad humana para almacenar en la memoria y para recuperar de ella, si es necesario, experiencias personales, que es una de las condiciones para aprender a utilizar un lenguaje, exigió con toda probabilidad para su evolución una línea de descendencia mucho más larga y mucho más complicada que la representada por lo que es en la actualidad casi una imagen de sentido común, la de la descendencia de los humanos de seres que se parecían a las especies vivientes de monos.

La desaparición de intermediarios no se limita ni mucho menos a los ancestros de los humanos. Es una característica común de la descendencia animal. La línea de descendencia de los caballos, a cuyos representantes ungulados contemporáneos precedieron animales cuadrúpedos equipados con pies con dedos, es un ejemplo muy conocido de la desaparición de intermediarios. Los organis-

mos equipados de este modo funcionaban mejor que los que constituían etapas intermedias. Este proceso concreto cesó en ese estadio óptimo. Los representantes de las etapas intermedias con un valor de supervivencia menor que los de la etapa óptima desaparecieron tras una lucha por la supervivencia más o menos larga. Por lo tanto, a un observador posterior los representantes de un proceso evolutivo preóptimo pero continuado puede parecerle fácilmente representantes de un salto brusco y quizás un inicio absoluto. Pero esta impresión la crea únicamente el hecho de que en muchos casos, aunque no necesariamente en todos, los representantes de etapas preóptimas en el camino hacia la funcionalidad óptima es probable que mueran una vez que haya alcanzado su forma óptima un proceso evolutivo dentro de su nicho, que puede ser mayor o menor. La desaparición de los intermediarios es, casi con seguridad, una característica que se da con frecuencia en los procesos evolutivos. En este marco el concepto de funcionalidad óptima puede ayudar a centrar la atención en el hecho de que lo que exige atención es no sólo el hecho de que se producen procesos evolutivos en ciertas condiciones, sino también el que esos procesos pueden continuar durante un tiempo en una dirección específica y luego no continuar más allá de una cierta etapa. La comunicación por el lenguaje en la forma en la que la conocemos posiblemente fuese un aspecto de un proceso evolutivo largo y continuado que se interrumpió cuando alcanzó una forma óptima. Lo que no se interrumpió fue el desarrollo de lenguajes. La capacidad de aprender y de hablar un lenguaje es una propiedad común a todos los miembros normales de la especie humana. Hace mucho que se ha aceptado que los cambios que pueden experimentar las sociedades humanas y los seres humanos como parte de ellas son de dos tipos claramente distintos.

La cuestión de si el proceso evolutivo de la especie humana y, más concretamente, su predisposición para el lenguaje continúa o se ha detenido, no es algo que necesitemos analizar aquí. Lo que vale la pena considerar es la distinción entre el proceso biológico de evolución y el desarrollo de un lenguaje particular cualquiera. Este último proceso no es un proceso biológico. No es específico de la especie sino un cambio de lenguaje específico de grupo, que puede producirse permaneciendo invariables todas las demás ca-

racterísticas biológicas de los seres humanos implicados. Nuestros lenguajes actuales no están lo suficientemente bien dotados como para expresar fielmente la ramificación y multiplicidad de los procesos naturales y sociales observables. El propio desarrollo de los lenguajes puede servir de ejemplo. A partir de una cierta fase, es un desarrollo, un proceso no evolutivo que resulta posible debido a una innovación evolutiva quizá después de un largo proceso de evolución y de desarrollo en su carácter al mismo tiempo. El aparato vocal humano puede dar testimonio de esta complejidad. Forma parte de una evolución biológica que dio nacimiento a un nuevo tipo de proceso no evolutivo: el desarrollo de un lenguaje. En la etapa actual muchos cambios lingüísticos tienen un carácter puramente social y no genético o evolutivo. Pero podemos imaginar una etapa anterior en la que los aspectos biológico y social de la evolución homínida avanzasen unidos.

El proceso de crecimiento de un niño puede mostrar aún huellas residuales de esta larga fase del proceso evolutivo continuado en que la nueva técnica de comunicación por medio de un lenguaje aprendido ganó la partida a la comunicación predominantemente por señales innatas. Lo mismo que en la transformación de un renacuajo que se convierte en una rana puede haber aún huellas de la transformación continuada de animales acuáticos en animales terrestres, la transformación de un retoño humano aún predominantemente animal, que se comunica por medio de señales innatas no verbales, en un humano en formación en condiciones de aprender a comunicarse por medio de un lenguaje, es un proceso continuado que quizás contenga huellas de la humanización evolutiva de los animales.

Un cambio evolutivo se representa a veces como un proceso en línea recta. Puede ser así, pero no siempre lo es. Un proceso evolutivo continuado puede desembocar en la aparición de una estructura biológica completamente nueva y en una nueva manera de vivir, como en los casos de animales marinos que evolucionaron convirtiéndose en animales terrestres, de reptiles que se convirtieron en aves. La diferenciación introducida aquí entre evolución biológica y desarrollo social es otro ejemplo. El que los cambios tengan el carácter de un desarrollo no se limita a los lenguajes. Todo lo social está sometido a cambios tipo desarrollo. Pero ac-

tualmente los dos tipos de procesos, el evolutivo y el de desarrollo, no se diferencian claramente desde el punto de vista conceptual. Podemos hablar de un avance trascendental hacia una nueva estructura, pero la brusquedad y la discontinuidad aparentes con que aparecen innovaciones evolutivas puede deberse sólo, como ya hemos dicho antes, a la desaparición de etapas intermedias después de surgir un organismo que funciona mejor como competidor en el mismo marco. Es posible que la transición de ancestros más parecidos al mono a seres humanos fuese un proceso de este tipo. La desaparición de los intermediarios puede ocultar fácilmente la amplitud de la innovación biológica que representaron los humanos comparados en su propia imaginación con ancestros más parecidos al mono.

Una de las características innovadoras más sorprendentes que diferencian a los humanos de los monos es el hecho de que, en el caso de sociedades de monos y de comunicaciones entre ellos, aún predominen las formas genéticamente determinadas sobre las variantes locales adquiridas por aprendizaje. En el caso de los humanos estas últimas han ganado la partida indiscutiblemente a las primeras. Las sociedades humanas y los lenguajes humanos pueden cambiar en una cuantía inaccesible a las sociedades y los medios de comunicación de los monos. La estructura de estos últimos aún está genéticamente fijada en su mayor parte o es, en otras palabras, específica de la especie. En el caso de sociedades humanas y de lenguajes humanos, la maleabilidad, la capacidad de cambiar, ha llegado a ser tan grande que pueden producirse cambios muy amplios en la vida social, y también en los lenguajes, dentro del período vital biológico de la misma especie. Las sociedades humanas, y también los lenguajes humanos, pueden pasar por procesos aún predominantemente bloqueados en el caso de los monos. Sería útil que pudiésemos acordar términos distintos para el tipo de procesos de los que han surgido los humanos como especie lo mismo que las diversas especies de monos y para los procesos que sólo pueden experimentar las sociedades humanas, que tienen un carácter no evolutivo y que se producen dentro de una sola especie que continúa siendo la misma. Lo que yo propongo es, repito, reservar el término «evolución» para procesos del primer tipo, para procesos biológicos basados en la estructura genética, y reservar el

término «desarrollo» para procesos de un tipo no evolutivo que sólo pueden experimentar grupos de seres humanos, pero no grupos de monos. Fue un proceso de avance trascendental evolutivo el que produjo no sólo la mejora de la misma técnica biológica, sino la aparición de estructuras completamente nuevas. La de animales terrestres que respiran aire equipados con pulmones y que surgen de animales marinos de respiración acuática equipados con branquias, es un ejemplo. La transformación de criaturas como los monos que se comunicaban por medio de señales predominantemente específicas de la especie en seres humanos que se comunicaban principalmente por medio de lenguajes aprendidos específicos del grupo, es otro ejemplo. El proceso de avance trascendental puede haber durado muchos miles de años, probablemente millones. Los representantes de etapas intermedias han desaparecido básicamente, como en otros casos. La aparición de un equipo biológico con un valor de supervivencia superior probablemente condujese en cada etapa concreta a la extinción de especies relacionadas que carecían de ese equipo.

Y tampoco la evolución de estructuras biológicas necesarias para el aprendizaje de la comunicación verbal destruyó por completo los medios de comunicación preverbal. Ejemplos de esta última, como la sonrisa, el gruñido o el grito de dolor, aún tienen una función indudable en las relaciones humanas de comunicación. Pero se trata de una función auxiliar. Estas señales más espontáneas han pasado también a quedar sometidas a un control voluntario del individuo en algunos casos, como en el de la sonrisa. Pueden ser descendientes de una pauta de reacción completamente automática que ha llegado a hacerse controlable en parte por reflexión. Pero en conjunto el resto de las pautas de reacción preverbal de los seres humanos desempeñan un papel de soportes de la forma humana principal de comunicación por medio de símbolos verbales que son específicos del grupo, no específicos de la especie y sólo pueden adquirirse por aprendizaje.

El que pueda resultarnos tan difícil entender la aparición de estructuras completamente nuevas dentro de un proceso continuado se debe en parte al hecho de que nuestra forma de pensar actual, la estructura de nuestras categorías, está vinculada a intervalos de tiempo relativamente cortos. El período de tiempo relativamente

breve de una vida humana parece servir como marco de referencia principal para la mayoría de los individuos. Los intervalos temporales de varios miles, varios millones de años, pueden desbordar la imaginación de los individuos. Son, sin embargo, los intervalos temporales de ese orden los que constituyen el marco de referencia indispensable de muchos cambios evolutivos. La compatibilidad de innovación estructural y continuidad procesual no podrá comprenderse hasta que los cambios estructurales no estén firmemente emplazados en los intervalos temporales de grandes dimensiones que les corresponden. Y tampoco es una especulación vana sin importancia para los seres humanos recordar este tipo de intervalo temporal. Difícilmente podrán entenderse a sí mismos sin remitirse a él. Si no lo hacen, es probable que su imagen de sí mismos siga paralizada en la batalla que libran los que abogan por dos alternativas igualmente engañosas.

Una de ellas, defendida por los biólogos, es la que sostiene que los humanos son animales como el resto de las criaturas. Este punto de vista justifica un cómodo traslado a los humanos de conclusiones extraídas en experimentos con animales y legitima la biología como la ciencia humana básica. Presupone un proceso evolutivo en una línea recta, quizás en una línea de avance constante. La otra alternativa postula, unas veces explícitamente y otras no, una discontinuidad ontológica en el proceso evolutivo. Los que la propugnan pueden aceptar o no la teoría de la evolución y las pruebas en que se apoya. De cualquier modo, hablan y piensan de una forma que indica un mundo dual escindido en dos modos de existencia similares a cuerpo y mente. Según este punto de vista, los humanos han surgido parcial o totalmente con completa independencia del proceso evolutivo. Dicho de otro modo, esta concepción entraña una discontinuidad absoluta entre los animales y ciertos aspectos de los seres humanos, como el alma o la razón. Si no se tiene en cuenta la escala temporal necesaria para los cambios evolutivos es difícil entender que los seres humanos surgieran de ancestros animales en el curso de un proceso continuado y sean en ciertos aspectos únicos y diferentes a los demás animales de la tierra. Además, sus propiedades únicas vienen de su herencia animal y están plenamente integradas en ella.

La comunicación por medio de uno de los muchos lenguajes es

una de esas propiedades humanas exclusivas. La potencialidad biológica de aprender un lenguaje que posean los humanos es bastante maleable, comparada con la forma de comunicación predominante de otras especies. La multiplicidad de los lenguajes humanos da testimonio de esto. La fluidez de los lenguajes humanos contrasta agudamente con la rigidez comparativa de todas las formas animales de comunicación, que son en general la misma para toda una especie con variaciones específicas de grupo relativamente pequeñas. Hay otros ejemplos de singularidad humana. El biólogo inglés Julian Huxley los reunió todos en su ensayo *The Uniqueness of Man* (1941). Pero falta en su lista una de las características diferenciadoras de los seres humanos de mayor trascendencia, como falta en general en los análisis de la singularidad humana. Es una omisión sintomática del estado actual de las ciencias sociales. La maleabilidad antes mencionada como una característica de los lenguajes no se halla limitada a los medios de comunicación humanos. Es aplicable en general a las sociedades humanas. Las sociedades animales están, como norma, encajadas con bastante rigidez en un molde específico de la especie. La vida de grupo de los gorilas sigue una pauta distinta de la de los chimpancés o los gibones. Pueden apreciarse variaciones locales, pero la pauta básica de la vida de grupo de una especie sólo varía dentro de un ámbito muy pequeño. No pueden apreciarse entre los animales cambios del mismo alcance que el de una estructura feudal a una estructura capitalista o de una monarquía absoluta a una república multipartidista en el período de tiempo de unos cuantos cientos de años o menos. El crecimiento social y la decadencia, una larga línea de integración de un nivel a otro, de tribu a imperio y de imperio a desintegración feudal, puede apreciarse dentro de un período de tiempo que es breve en términos de evolución biológica. Todos éstos son, en realidad, ejemplos de cambio social dentro de una sola especie, la del *homo sapiens*. Los grandes cambios de las sociedades animales tienen una base biológica; son indicios de cambios genéticos. En el caso de sociedades humanas puede producirse un gran cambio social como el de tribu a imperio sin ningún cambio biológico. Pueden cruzarse representantes de diferentes etapas de desarrollo social. Aun así, suelen utilizarse indiscriminadamente referidos a la evolución biológica y al desarrollo social términos

como evolucionismo. La singularidad de la comunicación humana en forma de lenguaje comparada con las formas prehumanas se centra, como ya he indicado, en su función representativa. Pero esta función está estrechamente vinculada a otras características de la singularidad de los seres humanos. No se presentan en los monos ni en otros mamíferos. Las abordaré brevemente de una forma preliminar, dejando para más adelante un tratamiento más amplio. Los humanos son capaces de transmitir conocimiento de una generación a otra no sólo por medio del ejemplo inmediato, sino sobre todo por medio de símbolos que pueden estar vinculados a un período concreto, pero no necesariamente. Pueden transmitir así de generación en generación experiencias o, dicho de otro modo, conocimiento, que antes era intransmisible porque no existía ningún medio de comunicación uniformemente reconocido que pudiese adquirirse por aprendizaje. Ésta es otra característica distintiva de la forma humana de comunicación. Los lenguajes permiten a los humanos transmitir conocimiento de generación a generación y permiten así que el conocimiento humano crezca. No hay ninguna otra especie animal que tenga medios naturales de aumentar el conocimiento.

Quizás la clara distinción conceptual entre evolución biológica y desarrollo social que hemos establecido aquí con cierta insistencia parezca obvia. Sin embargo, gran parte de los datos sobre los que se apoya son de fecha bastante reciente. En el siglo XIX era mucho más difícil descubrir datos significativos y seleccionar los criterios relevantes que hacen posible una clara distinción entre los dos tipos de procesos. Aún era muy fuerte, además, la tendencia a atribuir los dos tipos a una naturaleza benéfica que actuaba siempre de acuerdo con las necesidades y los deseos humanos. Aún no se había producido la decepción traumática y seguía imperando la creencia en un progreso natural. Se produjo más tarde y abrió el camino para que se apreciase la diferencia entre procesos sociales y procesos naturales. Hizo falta cierto tiempo, y aún hará falta más, para poder establecer claramente que el orden social es un orden *sui generis*. Con eso adquiere por fin su pleno significado el reconocimiento de que los seres humanos, aunque descienden sin duda alguna de los animales, no son simplemente animales como

los demás, sino que el proceso evolutivo continuado en la forma de seres humanos ha producido algo nuevo y único.

El reconocimiento de este hecho tiene una importante relación con el estatus de las ciencias sociales. Proporciona una base firme a su pretensión de una relativa autonomía respecto a las ciencias biológicas y por tanto a las naturales. La herencia animal de los humanos aporta un firme vínculo de las ciencias sociales con las biológicas. Estas últimas no pueden legitimar su propia existencia como grupo de ciencias relativamente autónomas sin remitirse al proceso de evolución, pero este mismo proceso dio origen a un proceso de distinto tipo, a un proceso social que no entraña cambios evolutivos de tipo genético, es decir, de la especie humana. La naturaleza aportó la matriz, pero la matriz permite cambios sin límites identificables. La multitud de lenguajes específicos de grupo es un ejemplo de la maleabilidad de la matriz. Otro es la multitud de sociedades humanas con estructuras diferentes que surgen unas de otras en un orden sucesivo, en la forma de un desarrollo. Esta clase de orden tipo desarrollo es reversible de forma matizada, a diferencia del orden evolutivo. Los productos de la evolución, los mamíferos que se readaptan a una vida en el mar, no se transforman en peces de respiración acuática. Siguen siendo mamíferos que respiran aire. Los estados, por otra parte, y otros representantes de una etapa relativamente tardía de desarrollo social que, por una u otra razón, decaen, pueden transformarse en unidades sociales de una etapa anterior del desarrollo. Su trayectoria de desintegración no les lleva necesariamente a la misma condición exacta de la que venían. Un estado en desintegración es improbable que vuelva a una condición tribal. Puede conservar ciertas características de la estatalidad. En vez de transformarse en un grupo de tribus, puede transformarse, por ejemplo, en un grupo mayor o menor de unidades de tipo feudal. Los individuos con capacidad para el caudillaje militar pueden adueñarse de un territorio mayor o menor, quizás con ríos u otros accidentes geográficos que favorezcan la defensa. La desintegración social tiene muchos aspectos, demasiados para analizarlos en este marco.

La comunicación por medio de lenguajes específicos de grupos es un ejemplo de estructuras humanas exclusivas que surgen dentro de un proceso evolutivo continuado. Hay otra propiedad humana

distintiva, estrechamente relacionada con ella, que fue surgiendo a lo largo del tiempo en el proceso evolutivo: el uso de sonidos como medio de comunicación. También en este caso se hallan los humanos en la línea de sucesión de un largo linaje más animal. Al mismo tiempo, su forma de utilizar sonidos como medio de comunicación es radicalmente distinta de la forma que tienen los animales de utilizar con este fin sonidos que ellos mismos emiten. Los sonidos animales, a diferencia de los lenguajes humanos, no sólo son específicos de la especie, pueden utilizarse también de un modo que es radicalmente distinto del modo que tienen los animales de utilizar sonidos como medio de comunicación. Los sonidos de un lenguaje pueden ser como los sonidos que emiten los animales, utilizados como medio de comunicación, pero el modo que tienen de cumplir esta función o, en otras palabras, la técnica humana de comunicación, es diferente de la de los animales que utilizan sonidos como medio de comunicación. Los sonidos animales utilizados como una especie de lenguaje carecen del aspecto autodistanciante característico de los lenguajes humanos. Su función principal es indicar la condición momentánea de un animal, su condición en el momento. Es algo estrechamente vinculado al presente inmediato. Comparten esta función con ciertos sonidos humanos preverbales. Los sonidos animales, lo mismo que el gruñido, el suspiro, el gran grito de dolor, indican la situación de un organismo, aunque pueden tener un campo en que quepan variantes aprendidas. La esencia de las señales que intercambian los animales no se adquiere a través del aprendizaje, sino que está determinada genéticamente. Además, las señales sonoras que intercambian los animales están, como norma, estrechamente vinculadas con otros movimientos corporales que sirven de señales. La técnica de comunicación que utilizan los humanos a través de sus lenguajes es muy diferente, como resulta fácil comprobar, de la comunicación animal por medio de sonidos. No tenemos por qué dudar de que lo primero procede de lo segundo. Ése es precisamente el problema con que uno se enfrenta aquí. Merece una exposición clara. Se trata del problema de cómo un proceso evolutivo continuado puede desembocar en algo totalmente nuevo y sin precedentes.

Ya nos extenderemos más, luego, sobre las características únicas de los lenguajes humanos. En el estadio actual del conocimien-

to no hay medio de explicar la génesis de la forma humana de comunicación. Es difícil imaginar cómo la comunicación por medio de señales sonoras más o menos innatas se transformó en comunicación por medio de símbolos socialmente regularizados. Tiene cierta importancia, en realidad, que veamos claramente el problema que plantea la comunicación humana a través del lenguaje, aunque no podamos resolverlo. Debe bastar con que indiquemos la singularidad biológica de la comunicación humana por medio de lenguajes modificables. Es prácticamente seguro que la distancia evolutiva entre los antepasados más animales de la humanidad y la especie humana fue considerablemente mayor que la que se indica normalmente cuando nos referimos al origen animal de los seres humanos. Además, el carácter y la función de los sonidos elaborados por el hombre que llamamos lenguajes como representación simbólica de los hechos y funciones de un mundo realmente existente no son más que uno de los diversos aspectos claramente exclusivos de la comunicación humana. Se relaciona íntimamente con otra característica única de los métodos humanos de comunicación, que es su capacidad de cambio, el hecho sorprendente de que el lenguaje de cualquier grupo humano concreto puede cambiar sin ningún cambio demostrable en la constitución genética de sus miembros. El inglés del siglo XVIII no es completamente idéntico al inglés del siglo XX; ni al inglés americano del siglo XX, aunque su origen inglés es indudable. Nos enfrentamos aquí a toda una hueste de características singulares que distinguen las sociedades humanas de las sociedades de otras especies. No sólo es pequeña la gama de cambios que pueden experimentar las señales sonoras del gorila comparadas con las de los seres humanos, sino también la gama de cambios de toda su vida social. Los gorilas se relacionan entre sí de modos característicamente diferentes de los de los chimpancés o los gibones.

El que las sociedades humanas puedan cambiar de estructura sin cambios genéticos demostrables de sus miembros es, en términos biológicos, una singularidad sorprendente de estas sociedades. Pueden cambiar de estructura dentro de un intervalo de tiempo que se consideraría excesivamente breve en el caso de cambios genéticos que entrañen el paso de una especie a otra. Cambios importantes de la estructura social, como los de urbanización o in-

dustrialización, se produjeron en un par de siglos. Quizás sólo tomemos conciencia de toda la importancia del problema con que nos enfrentamos aquí si comparamos la relativa maleabilidad de las sociedades humanas con la rigidez e inmutabilidad relativas de las sociedades animales. Las sociedades animales pueden experimentar cambios evolutivos, pero no experimentan desarrollo social. En el caso de los seres humanos, no sólo pueden experimentar desarrollo los lenguajes sino toda la estructura de sus sociedades. Es ya norma habitual incluir la construcción de útiles entre las características distintivas de los seres humanos. Es mucho menos habitual considerar como una característica humana distintiva el hecho de que los humanos no sólo pueden servirse de útiles sino que pueden cambiar de útiles. En una palabra, el que su equipo de útiles se desarrolle se considera con mucha menor frecuencia síntoma de su singularidad. Podemos decir en general que una de las dotaciones biológicas de la especie humana es una capacidad muy amplia para cambiar su forma de vida. Puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos humanos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en forma de símbolos. No sólo merece atención el hecho de que pautas sonoras hechas por el hombre, socialmente consagradas como símbolos de funciones u objetos concretos, sirvan a los humanos como medio principal de comunicación, sino también el hecho de que el aparato vocal humano, incluido su equipo neurológico, admita fácilmente ampliaciones y cambios de cualquier fondo determinado de pautas sonoras. No es fácilmente concebible que las innovaciones de los grupos humanos pudiesen cumplir su función si los miembros del grupo no pudiesen comunicarse sobre ellas por medio de cambios adecuados en su equipo de símbolos. Los seres humanos son biológicamente capaces de cambiar la forma de su vida social. Pueden desarrollarse socialmente en virtud de su dotación evolutiva.

II

Los seres humanos pueden por medio de los lenguajes comunicarse y transmitir conocimiento de una generación a otra. Un lenguaje consiste en unas pautas sonoras que se producen y captan en una sociedad determinada como símbolos de un aspecto específico del mundo humano. Así, la pauta sonora «table» sirve a los individuos que hablan inglés de símbolo de una pieza concreta de mobiliario, una mesa. Se trata de símbolos primariamente oral-auditivos a los que se han añadido en una etapa de desarrollo posterior símbolos visuales, escritos o impresos como los que está usted leyendo en este momento. En el esquema contemporáneo de clasificación suelen considerarse los lenguajes como elementos de cultura. Pero de acuerdo con formas actuales de hablar y de pensar, cultura puede fácilmente entenderse como no-naturaleza, e incluso como antinaturaleza. El ejemplo de los idiomas indica que esto es un error. Los seres humanos están especialmente equipados por la naturaleza para producir y comprender símbolos sonoros de un idioma. Su aparato vocal es claramente un instrumento técnico natural de una flexibilidad inmensa. El mismo aparato físico, prácticamente, puede producir los mil y un idiomas que han aparecido y desaparecido desde Adán.

Durante una fase primera de su proceso de crecimiento, el niño desarrolla el equipo neurológico y motriz necesario para los intercambios lingüísticos con otros seres humanos. Sin embargo, el proceso de crecimiento y maduración específico de la especie sólo proporciona al retoño humano las potencialidades precisas para hablar y para que le hablen. Los aparatos auditivo y vocal del niño están ya listos para el uso, como una emisora de radio recién hecha. A diferencia de la emisora de radio, el niño tiene que pasar por un proceso de aprendizaje. Pasar por un proceso de aprendiza-

je es el medio de activar su potencial de comunicación. Su equipo de maduración específico de la especie permanece latente y probablemente inutilizable, a menos que el niño adquiera a través de intercambios activos y almacenaje memorístico el uso de un idioma específico de grupo: el lenguaje que hablan las personas mayores que se cuidan del niño. El equipo orgánico del niño han de pautarlo, para que llegue a ser operativo, las pautas sonoras articuladas de un lenguaje que hablen otros seres humanos. Dicho de otro modo, el conjunto concreto de símbolos sonoros que llega a grabarse primero en el córtex cerebral en maduración del niño y en su aparato vocal depende del idioma de la sociedad donde el niño crezca. Los procesos de naturaleza y cultura se entrelazan desde el origen mismo. La condición física, que permite a los seres humanos comunicarse entre sí por medio de un idioma, no tiene igual en el reino animal por lo que se refiere a la riqueza y la diversidad de las combinaciones sonoras que es capaz de producir una persona humana.

Como he indicado ya antes, la naturaleza humana sólo proporciona el potencial necesario para reproducir la red de pautas sonoras de un lenguaje determinado y para entender los datos que representan simbólicamente. Para adquirir un idioma es necesario activar el potencial lingüístico que forma parte de la herencia genética del ser humano. Es casi seguro que ese potencial ha de activarse en un período concreto del proceso de maduración del niño. Los niños adquieren con el lenguaje, inevitablemente, aspectos del fondo de conocimientos de la sociedad en la que crecen que se mezclan constantemente con los conocimientos que pueda adquirir a través de su propia experiencia. Pero el conocimiento adquirido como experiencia de primera mano de un niño concreto y el conocimiento que forma parte del fondo social de conocimientos se van entretejiendo cada vez más estrechamente y son cada vez más difíciles de separar. En consecuencia, desde los primeros años, toda experiencia individual tiene un aspecto lingüístico. El ser humano se integra en un universo de conocimiento que es resultado de las experiencias de muchos otros individuos. Las experiencias propias pasan a empaparse de ese conocimiento. El individuo se integra en ese universo al aprender el meollo de un lenguaje, haciendo propias formas de frases o palabras determinadas. ¿Cómo

puede conseguir un neófito, a través de la adquisición de un lenguaje, entrar en la dimensión cognoscitiva del universo? Vale la pena reflexionar sobre el modo de existencia de los idiomas y sus relaciones con lo que representan simbólicamente.

Tenemos, así, que la persona humana en proceso de maduración está preparada por la naturaleza para vivir en compañía de otras personas con las que puede comunicarse, preparada para la vida en sociedad. Todo niño tiene que hacer un esfuerzo individual para reproducir las pautas sonoras que utilizan sus mayores en sus diversas comunicaciones. El niño tiene que recordar lo que estas pautas sonoras representan simbólicamente o, como nos gusta decir un poco más enigmáticamente, lo que estas pautas sonoras «significan», y utilizar los símbolos sonoros recordados del modo «correcto», la forma regularizada en la sociedad de los adultos. Así, la predisposición a aprender un lenguaje es una propiedad común de la especie humana; es específica de la especie. Pero esta disposición biológica da cabida a una variedad tan enorme, tanto de las pautas sonoras mismas como de lo que representan simbólicamente, que el lenguaje de un grupo humano puede ser completamente incomprensible para otro. Por tanto, el lenguaje específico que aprende realmente un niño no es específico de la especie, no está predeterminado por la naturaleza humana, sino que es específico de la sociedad, es decir, está predeterminado por el grupo social dentro del cual un niño crece. Al aprenderlo, los niños individualizan una referencia social. Al mismo tiempo ganan acceso, a través de este proceso de aprendizaje, a los procesos de comunicación de una sociedad específica. De hasta qué punto los seres humanos están diseñados por su propia naturaleza para la vida en sociedad nos da una medida el hecho de que un ser humano que no adquiere un lenguaje de algún tipo en el período adecuado por la razón que sea, y no es por ello capaz de comunicarse o de comunicarse plenamente con las demás personas, no llega a convertirse en un ser humano en el sentido pleno del término.

La consideración más breve posible de la forma que tienen los niños de adquirir un lenguaje aporta así pruebas que chocan con la tendencia unilateralmente analítica que ha llegado a dominar nuestra propia manera de hablar y de pensar. Conceptos tales como «naturaleza», «cultura» y «sociedad» son ejemplos elocuentes de la

tendencia a tratar como entidades independientes separadas entre sí campos de problemas en un nivel elevado de síntesis, representados simbólicamente por diferentes sustantivos rodeados por una brumosa aureola de connotaciones ideológicas. Se utilizan generalizadamente como si aludieran a aspectos de este mundo que existiesen unos separados de otros. Podemos así, por ejemplo, preguntar si el lenguaje es un aspecto de la naturaleza o un aspecto de la cultura. Los que abogan por este tipo de *apartheid* intelectual pueden analizar incansablemente problemas de contraste de este tipo sin examinar siquiera la relación entre esas cosas que consideran que existen separadas entre sí. No es difícil hallar pruebas del entrelazamiento de «naturaleza» y «sociedad» si examinamos breve y detenidamente cómo los niños adquieren su primer lenguaje. Pero el interés predominante se dirige en la actualidad hacia una u otra cuestión. Cuestiones relativas a la relación o, dicho de otro modo, cuestiones de síntesis, pueden considerarse por comparación marginales, de poco valor cognitivo. Sin embargo, en ningún momento están del todo ausentes en los procesos de adquisición o uso del lenguaje influencias de la naturaleza o de la sociedad.

Podemos sentirnos tentados a hablar de una unión de naturaleza y sociedad, o, en realidad, de naturaleza y cultura si consideramos la adquisición por parte de los niños pequeños de su primer lenguaje. Pero ni siquiera eso haría mucha justicia a los hechos, pues tal afirmación entraña que en cierto período de la vida de una persona la naturaleza humana y la sociedad humana existen separadamente y en un período determinado empiezan a interactuar. No hay ningún momento en la vida de las personas que se comunican por medio de un lenguaje en que su existencia natural esté en suspenso, y sin embargo no podríamos hacer justicia a los hechos si considerásemos el lenguaje sólo una propiedad de la naturaleza humana. Lo que aclara este breve examen es el uso impreciso y ambiguo de conceptos como naturaleza humana o, en realidad, cultura. El término «naturaleza» se utiliza a menudo hoy con un marcado acento en los niveles físicos de la naturaleza, una reducción notable de lo biológico y el uso puramente especulativo de las características únicas de la especie humana. Como consecuencia, suele desecharse por materialista la insistencia en los aspectos naturales de los idiomas humanos. El término «naturaleza» se identi-

fica en este caso sólo con el campo de problemas de las ciencias físicas. También se considera hoy a menudo la sociedad, como la cultura, ontológicamente divorciada de la naturaleza, y hasta en antagonismo directo con ella. El potencial biológico humano de aprender un lenguaje puede, como mínimo, indicar que también esto es un error.

Muchos animales están equipados biológicamente para comunicarse por medio de pautas sonoras. Sólo en el caso de los seres humanos las pautas sonoras que sirven como medios de comunicación asumen el carácter de idiomas o, en otras palabras, de símbolos sociales que no forman parte de su equipo biológico, sino que las ha aprendido individualmente cada miembro de un grupo. Incluso entre los parientes más próximos vivos que tenemos entre los animales, los monos, cada miembro individual de un grupo está biológicamente equipado con un bagaje bastante amplio de pautas sonoras innatas. Pueden modificarse por aprendizaje y variar con ello en cierta medida de un grupo a otro, pero nunca lo suficiente para poner en peligro el predominio de las pautas sonoras innatas que comparten otros miembros de una especie sobre las variaciones locales adquiridas por aprendizaje individual. En el caso de los seres humanos el proceso evolutivo ha dado un giro nuevo. Por vez primera en su trayectoria el equilibrio entre pautas sonoras aprendidas e innatas se ha invertido en favor de las primeras. Las pautas sonoras aprendidas han pasado a ocupar el papel dominante y las pautas sonoras innatas y las señales innatas en general han asumido un papel subsidiario. Una de las características distintivas de la red de pautas sonoras humanas que llamamos lenguajes es que sólo está fijada genéticamente la capacidad de producir pautas sonoras aprendidas pero no estas pautas mismas. Las pautas sonoras de lenguajes que sirven a los seres humanos como su medio de comunicación principal han de adquirirse por aprendizaje. No son específicas de la especie. Éstos son tres de los aspectos que diferencian las pautas sonoras dominantes de los humanos, sus idiomas, de los sistemas de señales dominantes de otros seres vivos: a) han sido adquiridos por aprendizaje individual; b) pueden variar de una sociedad a otra; c) pueden cambiar a lo largo del tiempo dentro de una sociedad que sigue siendo la misma.

El hecho de que las pautas sonoras dominantes por las que se comunica la gente hayan sido adquiridas por aprendizaje y no formen parte de un conjunto de señales predominantemente innatas que sirven a los animales como medio principal de comunicación, es uno de los factores básicos que otorgan a las pautas sonoras de los lenguajes el carácter de símbolos. La expresión no significa que las pautas sonoras simbolizadoras se asemejen a los objetos o funciones que simbolizan. Las pautas sonoras del lenguaje representan datos, pero no son su retrato. Consideremos por ejemplo la pauta sonora «star», que en la lengua inglesa significa estrella. En todos los lugares en que se hable inglés representa objetos luminosos bien conocidos del cielo nocturno. Pero la pauta sonora «star» no se parece en nada a esos objetos. El hecho de que los represente sólo se basa en una tradición social. Si no fuese por esta tradición, podríamos decir que el vínculo que une la combinación sonora «star» a objetos cósmicos específicos es completamente arbitrario. De hecho, entre los individuos que hablan francés sirve como símbolo comunicativo de esos objetos una pauta sonora totalmente distinta, «étoile». Lo mismo sucede entre los grupos de habla alemana con la pauta sonora «stern». La gente que vive desde que nace en un país con un lenguaje unificado, puede llegar a pensar que hay una necesidad natural que vincula una pauta sonora que representa simbólicamente ciertos datos a esos mismos datos. En realidad, esta necesidad, y por tanto la fuerza imperativa que las pautas sonoras de un lenguaje tienen respecto a un miembro individual de una tribu o un país donde predomina un lenguaje dado, tienen un carácter exclusivamente social y humano. Los seres humanos no podrían comunicarse entre sí si no estuviesen habituados al uso de las mismas pautas sonoras como símbolos de los mismos datos.

Nos hallamos aquí ante uno de los hechos que muestran lo mal fundamentada que está la tradición imperante, según la cual parece que la naturaleza humana y la sociedad humana, y también, por tanto, naturaleza y cultura, pertenecen a dos mundos ontológicamente distintos que existen, como si dijéramos, independientes uno de otro. En realidad, sería perfectamente válido decir que los lenguajes son una de las principales avenidas que unen la naturaleza y la sociedad o la cultura. Todo niño humano sano pasa por un

proceso de maduración predeterminado genéticamente, es decir, natural, que a partir de una cierta etapa crea una predisposición para aprender a comunicarse con otros seres humanos por medio de las pautas sonoras diferenciadas de un idioma. El equipo neurológico, motriz y sensorial del niño pasa a estar en condiciones de emitir mensajes y de recibir mensajes de otros por medio de ondas sonoras articuladas. Estas ondas sonoras son naturales o, como decimos a veces, datos físicos. Su articulación, que les otorga el carácter de lenguajes que son posibles por la maduración del aparato vocal y auditivo, está socialmente producida y determinada.

Lo natural y lo social, las formas social e individual de existencia de los seres humanos, son inseparables; están íntimamente entrelazadas. Su interdependencia se debe a la creatividad técnica imprevista y fortuita del proceso evolutivo. El tipo de comunicación humano por medio de lenguajes se basa en un entrelazamiento único de un proceso de maduración biológico innato y un proceso de aprendizaje social e individual. En el caso de los animales, en que predominan las pautas de asociación y de comunicación fijadas genéticamente, y por tanto específicas de la especie e innatas, sobre las aprendidas, el vínculo entre naturaleza y sociedad no plantea ningún problema. Las sociedades que forman entre ellas las hormigas o las de los elefantes o los chimpancés, aunque con pequeñas adaptaciones a condiciones locales diferentes, son siempre iguales. Son específicas de la especie, sólo pueden cambiar cuando la composición biológica o, en otras palabras, la naturaleza de los organismos afectados, experimenta cambios. Para el observador reflexivo el problema que plantea el vínculo entre naturaleza y sociedad en el caso humano es muy distinto porque, entre otras cosas, las sociedades humanas, lo mismo que los lenguajes humanos, pueden cambiar muy drásticamente sin ningún cambio genético de la especie humana. La solución del problema parece difícil por hábitos de pensamiento profundamente arraigados y en especial por el de ordenar el mundo, según una vieja receta de la filosofía y del sentido común, en categorías polarizadas y desconectadas como naturaleza y cultura, lo que impide a menudo que el observador perciba lo evidente.

Los lenguajes humanos se estudian con frecuencia como objetos especializados divorciados de los seres humanos, y con ello de

la posibilidad de establecer las características estructurales que diferencian la forma humana principal de comunicación por lenguajes de la forma de comunicación animal predominante por conjuntos de señales mayoritariamente innatas, tengan forma de pautas sonoras específicas o de movimientos de todo el cuerpo. Es indudable que los lenguajes se componen de palabras desconectadas. Sin embargo, pueden representar conexiones con igual claridad que desconexiones. Es fácil pasar por alto el hecho evidente de que los lenguajes están formados por pautas sonoras que transmiten mensajes de la gente y a la gente, y que se producen y reciben por medio de estructuras orgánicas específicas de la especie humana que pueden producir símbolos de conexiones y también de desconexiones. Estas estructuras, para que lleguen a ser funcionales, han de activarse y pautarse en la temprana infancia por un proceso de aprendizaje. En todo grupo humano con un lenguaje común hay un gran cuerpo de pautas sonoras interconectables o, dicho de otro modo, formas de lenguaje que han pasado a estar socialmente regularizadas como símbolos de objetos, hechos y funciones y otros datos específicos sobre los que pueden desear comunicarse entre sí los miembros de ese grupo. Sin esta regularización social de pautas sonoras específicas como símbolos de todos los aspectos de su mundo que consideran importantes para ellos, los seres humanos no podrían comunicarse o sólo podrían hacerlo con los residuos debilitados de una etapa evolutiva anterior que aún poseen, es decir a través de formas de comunicación mayoritariamente innatas y más vinculadas a la situación como gruñidos, risas, o gritos de dolor. Estas últimas formas son comunes a toda la especie humana. Las producen las personas de forma más o menos espontánea en situaciones concretas. Lo primero, la comunicación por medio de las pautas sonoras aprendidas de un lenguaje, es también una característica común de toda la especie. Pero no lo son sin embargo las pautas sonoras mismas, los lenguajes.

Los lenguajes siguen la división de la humanidad en una variedad mayor o menor de unidades de supervivencia, pasadas o presentes. La mayoría de ellas poseen su propia red de pautas sonoras comunicativas, que son con bastante frecuencia totalmente incomprensibles para miembros de otros grupos humanos. Así pues, los humanos, además de poseer residuos con frecuencia debilitados de

un tipo de comunicación prelingüística más animal, poseen una capacidad para comunicarse por medio de un lenguaje que es única, de la cual los animales carecen y que representa una etapa posanimal de evolución. Los seres humanos pueden descubrir por tanto en su propia persona pruebas del proceso evolutivo. La tradición ha habituado a las personas a pensar y a hablar de la relación entre animales y humanos mayoritariamente como si ambos términos aludiesen a una condición ontológica más o menos estática. Eso actúa como una especie de a priori tradicional; ejerce una presión muy fuerte para que se exponga la relación entre animales y humanos o como identidad total o como discrepancia total. En consecuencia, una solución clara al problema de la relación entre animales y humanos presenta dificultades que parecen insuperables. Nos vemos abocados a soluciones basadas en un o esto o lo otro estacionario. Parece que sólo podemos elegir entre una reducción global de la condición humana a la de los animales y una forma de existencia parcial o totalmente divorciada de la de los animales. La mayoría de las concepciones dualistas habituales, como la división del mundo humano en naturaleza y cultura o cuerpo y mente, son representativas de esta segunda alternativa. Mente, cultura o, en realidad, lenguaje, permanecen en este caso sin estatus ontológico, sin anclaje en el mundo observable. Se dejan, como si dijésemos, colgando en el aire. Estas alternativas, el reduccionismo biológico y la elevación de los humanos a una posición ontológica al margen del universo natural, se basan ambas en la exposición como condiciones estacionarias de lo que sólo puede exponerse propiamente como etapas de un proceso continuado. En otras palabras, los seres humanos representan un avance trascendental del proceso evolutivo hacia un nuevo nivel. La palabra significativa es «posanimal». Los seres humanos, aunque descienden de los animales, están equipados por naturaleza con facultades que sólo ellos poseen en la comunidad viva de la tierra.

Podríamos comparar el cambio, no sin ciertas reservas, con el avance trascendental del nivel de los reptiles al de las aves. En ese caso, la transformación en alas de las patas delanteras de los reptiles y la adaptación tras ello de todo el organismo abrió a las cosas vivas una dimensión nueva. Un proceso evolutivo de muy larga duración dio acceso, incluso a animales de cuerpo bastante pesado, a

un espacio aéreo más amplio. En el caso de los humanos, la emancipación del predominio de formas de experiencia y de conducta fijadas genéticamente o, dicho de otro modo, no aprendidas, la ascensión al predominio de formas de experiencia y de conducta adquiridas por aprendizaje individual, dotó a los humanos de una adaptabilidad a condiciones cambiantes fuera del alcance de sus antepasados animales. Un ejemplo patente es la forma de adaptación distinta a su nuevo reino de las aves y de los humanos. Las aves poblaron todos los nichos del espacio aéreo que les proporcionaban un medio de vida por medio de una diferenciación biológica en un gran número de especies distintas. Los seres humanos poblaron todos los nichos del planeta capaces de proporcionarles un medio de vida sin diferenciación biológica en especies distintas que no pudiesen cruzarse, y predominantemente a través de formas de aprendizaje. A pesar de un mínimo de adaptación genética, siguieron siendo una especie única. Todas las mujeres y todos los hombres, sean cuales sean sus diferencias genéticas, son capaces de producir hijos viables.

Un aspecto clave del salto trascendental que dio el proceso de evolución imprevisto y fortuito en la forma de los seres humanos fue el nuevo tipo de comunicación que su organización biológica hizo posible. Reflejaba el predominio que alcanzaba la adaptación por conductas y conocimientos aprendidos en el caso de los humanos, así como la superioridad que este predominio les daba en sus luchas por la supervivencia. La nueva técnica de comunicarse por medio de lenguajes aprendidos o, en otras palabras, por medio de símbolos socialmente determinados, era intrínsecamente simple.

La imagen tradicional de los seres humanos está dominada por la tendencia a reducir procesos a condiciones estacionarias antitéticas. Son, en suma, el resultado de un proceso de reducción, es decir, de una reducción conceptual a condiciones estáticas de sucesiones de hechos con una dinámica intrínseca que sólo podemos observar en un estado de flujo. Según una alternativa, los seres humanos constan de dos componentes distintos, uno visible y tangible, el otro invisible e intangible, tales como cuerpo y mente o alma. Uno de los elementos componentes, el cuerpo, tiene el estatus ontológico de un objeto natural; el otro, la mente o el alma, tiene un estatus ontológico impreciso. En muchos casos se adscriben

ambas cosas a un mundo imaginario del espíritu. La otra alternativa es la reducción de los seres humanos a la condición estacionaria de un cuerpo, de un hecho físico. En ese caso, se les representa simplemente como animales semejantes a los demás. Estos modelos varían en detalles y hay muchas formas intermedias. Lo que aquí se propone es, básicamente, la restauración del proceso observable y comprensible.

El a priori tradicional, las categorías asentadas en nuestras formas de pensar, indican que puede concebirse adecuadamente el mundo como una multitud de antítesis, como por ejemplo cielo e infierno, naturaleza y cultura. Nadie parece haber investigado sin embargo si la representación simbólica del mundo en la forma de una multitud de antítesis estacionarias es realmente la forma más adecuada de representar el mundo tal cual es. Un examen más detenido permite descubrir enseguida que ninguna antítesis puede representar adecuadamente su objeto material sin una síntesis complementaria y, en la mayoría de los casos, sin una síntesis procesual. Puede servirnos como ejemplo la antítesis naturaleza-cultura. Los dos términos son imprecisos. Aún así es posible que no podamos decir lo que tenemos que decir sin ellos, pues representan una síntesis a muy alto nivel y los conceptos de este tipo son difíciles de manejar. Muchos de ellos son representaciones no de hechos, sino de especulaciones sobre hechos o de mezclas de hechos y de fantasía.

El concepto de naturaleza, por ejemplo, puede representar simbólicamente todo un conglomerado de síntesis con frecuencia difusas e incluso incompatibles. Puede representar a la gran madre benévola que sólo produce lo que es útil y bueno para los seres humanos. El término «natural» puede utilizarse como una expresión de alabanza que implique un elevado valor positivo frente a cosas hechas por humanos que son artificiales, no naturales, y no participan por tanto de la eterna bondad de la naturaleza. El concepto de naturaleza puede utilizarse también en un sentido positivo como representación simbólica del objeto material de las ciencias físicas. «Las leyes eternas de la naturaleza» solía ser expresión de alabanza muy frecuente. La identificación con el objeto material de la física condujo a la identificación de la naturaleza con un orden tipo ley, con la cuantificación y con átomos o materia. Pero esta identifica-

ción de la naturaleza con la materia tiene también una connotación negativa. Atribuir un alto valor a la naturaleza podría entenderse como una reducción de todo lo que existe, incluyendo los aspectos biológicos de la propia naturaleza, a materia. El término «naturaleza», utilizado en ese sentido, puede denotar la visión global de lo que se llama materialismo. Así, la antítesis entre lo que es natural y lo que no está dado por la naturaleza sino que está hecho por el hombre, puede cambiar su acento valorativo. En un sentido, objetos o cosas que son naturales podrían pretenderse superiores a objetos que estuviesen hechos por el hombre; en otro sentido, los objetos naturales se considerarían superiores a los objetos hechos por el hombre. Así sucede a menudo en los análisis sobre la relación entre naturaleza y cultura. La naturaleza considerada como un montón de átomos se juzga inferior comparada con los elevados valores creados por los seres humanos. En estas polémicas, como es fácil de ver, las relaciones con los datos tienen un papel relativamente pequeño y las relaciones con los valores un papel comparativamente grande. El término «cultura» suele no ser más que una cobertura para todo lo que no es un producto de la naturaleza en el sentido físico del término.

El lenguaje del siglo XX es rico en símbolos de síntesis a muy alto nivel que son confusos y que confunden. En otras palabras, el cuadro general y las categorías en cuyo uso se apoya la interpretación de los datos más fácticos, siguen sin estar claros. En la actualidad es probable que sólo pocas personas tengan conciencia de que el objeto fáctico representado por el concepto de naturaleza es casi idéntico al representado por el concepto del universo... casi, porque el concepto del universo incluye seres humanos con más certeza que el de naturaleza. Pero el tipo de síntesis, denominado hoy a menudo el tipo de abstracción, es diferente en los dos casos. El concepto de naturaleza da una imagen global estacionaria del mundo en que vivimos. El concepto del universo encaja más fácilmente en un marco de proceso. Se caracteriza frecuentemente el universo como el universo en evolución. Una parte de este proceso es que en su curso surgieron de nuestros ancestros animales seres humanos como una nueva clase de seres. En la actualidad, el equipo conceptual que la sociedad pone a nuestra disposición no está lo suficientemente desarrollado para que la aparición de la huma-

nidad dentro del proceso del universo resulte un tema de fácil comunicación. Pero quizás podamos darnos cuenta de que éste es un ejemplo, uno de los muchos, que muestra cómo un problema que en la forma de un dualismo que disuelve el proceso se resiste obstinadamente a una solución reconocida, pasa a ser susceptible de solución si se abandonan las valoraciones extrañas y se restaura el carácter de proceso. La presión cognitiva hacia un desarrollo de este tipo no es suficientemente fuerte en la actualidad. De momento basta con presentar a los seres humanos dentro del marco del proceso evolutivo universal como una clase nueva de seres posanimales. De este modo podemos complementar la antítesis ser humano-animal por medio de una nueva forma de mirar su relación. El reconocimiento de la singularidad de la técnica humana de comunicación por medio de un lenguaje aprendido ni reduce a los seres humanos al nivel de animales ni les saca del todo del marco evolutivo.

Es un lugar común el que los humanos proceden de criaturas como los monos. Pero quizás no siempre se comprenda la magnitud de este proceso, el intervalo evolutivo entre ancestros comunes de monos y humanos por una parte y humanos por la otra. Podemos tener una imagen muy clara del *terminus ab quo* y el *terminus ad quem* y tenemos una imagen bastante clara de los rasgos estructurales de los monos y de algunos de nuestros antepasados más parecidos a los monos. Pero sabemos muy poco del camino que condujo desde ellos a los seres humanos. No es demasiado difícil definir algunos de los rasgos que diferencian a los humanos de los animales. Pero aparte de los mecanismos generales que se presentan como palancas del cambio, como por ejemplo la lucha por la supervivencia o la supervivencia de los más aptos y la actuación selectiva de estas condiciones sobre mutaciones fortuitas, sabemos muy poco de las condiciones específicas que hicieron que criaturas prehumanas más parecidas al mono que se comunicaban mayoritariamente por medio de señales específicas de la especie se convirtieran en seres humanos cuyo medio principal de comunicación es un lenguaje. Es fácil pasar por alto que el uso de un lenguaje y, en un sentido más amplio, el uso, manipulación y almacenaje de gran número de símbolos presuponen un equipo biológico específico.

Una persona que en el período biológicamente adecuado ha

empezado a aprender lo que ha de convertirse en la lengua materna de esa persona puede aprender, en una etapa posterior, otro u otros lenguajes más. Pero hay razones para pensar que no se puede aprender adecuadamente un lenguaje en una etapa posterior, a menos que un primer lenguaje, pautas sonoras, sus funciones simbólicas y todo, haya quedado grabado en la memoria durante el período temprano de la vida del individuo biológicamente destinado a su recepción..., es decir, durante el período en que el proceso de maduración biológica de un niño prepara a éste por vez primera para adquirir un lenguaje. Durante ese primer período el niño aprende que, para que otros le entiendan, ha de regular su capacidad de utilizar la propia voz y quizás el propio placer de utilizarla de acuerdo con un código social del habla, un código común a la gente mayor. Sólo utilizando pautas sonoras que están regularizadas socialmente como símbolos de esto o aquello puede el niño estar seguro de que los receptores experimenten esos sonidos como símbolos de los mismos objetos de comunicación que los sujetos que producen sonidos. Sólo en ese caso puede el niño entrar en un diálogo comunicativo con otras personas. Sólo en diálogos con otros y a través de esos diálogos se convierte un niño en una persona individual.

La función de símbolos de las pautas sonoras hechas por el hombre cubre un amplio campo. Las pautas vocales con función simbólica pueden aludir a objetos simples como ollas y cacerolas. Puede haber pautas sonoras especiales grabadas socialmente para indicar que los hablantes se refieren a una deidad o a sí mismos, a la persona a la que se dirigen o a personas ausentes en el momento de la conversación. Muchos lenguajes actuales tienen pautas sonoras que sirven como símbolos utilizados entre otras cosas como medio de coordinar actividades humanas entre sí y con hechos naturales. En suma, al adquirir la habilidad de emitir y recibir mensajes en la forma codificada de un lenguaje social, los individuos logran acceder a una dimensión del universo que es específicamente humana. Continúan estando ubicados en las cuatro dimensiones del espacio tiempo, como todos los hechos prehumanos, pero están además ubicados como seres humanos en una *quinta* dimensión, la de los símbolos, que sirve a los humanos como medio de comunicación e identificación. Viven en un mundo en el que todo, incluyen-

do a todos los posibles hablantes mismos, puede representarse, y entre los vivos debe representarse, con pautas sonoras específicas con función de símbolo; es decir, se convierten en sujetos y objetos de una comunicación simbólica. Pero esta comunicación exige símbolos especiales que informen claramente al destinatario de una comunicación de la posición dentro de la figuración comunicativa o en relación con ella de todas las personas a las que se alude en un mensaje. Necesitamos símbolos que aclaren sin lugar a dudas que cualquier suceso, cualesquiera actividades que se mencionen en un mensaje se refieren al emisor o al propio grupo del emisor, a los destinatarios o a terceras personas por el momento fuera de la figuración comunicativa. En muchos lenguajes contemporáneos las series de pronombres personales, como yo, tú, él o ella, nosotros, vosotros y ellos, simbolizan esta función. Así, en un diálogo se puede emplazar a la gente por medio de símbolos adecuados como individuos cuatridimensionales en el espacio y en el tiempo, y también como personas sociales, existentes también en la quinta dimensión, por medio de un pronombre personal y de una hueste de otros indicadores simbólicos de posiciones en esa dimensión.

Dadas las condiciones actuales del mundo humano, las pautas sonoras que representan simbólicamente la posición de una persona dentro de una figuración de diálogo varían normalmente de una sociedad a otra. Así, en francés, los hablantes se identifican e identifican a su grupo por medio de pautas sonoras como «je» o «nous-mêmes»; mientras que los que hablan inglés representarían simbólicamente la misma función con palabras como «I» o «ourselves». Su organización biológica única permite a los seres humanos representar todo lo que puede convertirse en objeto de comunicación en su sociedad por medio de ondas sonoras específicas, que pueden producir individualmente y que han sido regularizadas socialmente como símbolos de objetos específicos de comunicación. Los objetos que no tienen un símbolo en una sociedad concreta no son conocidos y no son cognoscibles en esa sociedad. Pero hay etapas de transición de la condición de no conocer a la condición de conocer en una sociedad, y viceversa. Puede haberse iniciado, para objetos concretos de comunicación, un proceso de elaboración simbólica y por tanto de conocimiento o, por otra parte, de declinación del símbolo y del conocimiento.

Las ondas sonoras articuladas que pueden los seres humanos producir y recibir como mensajes codificados son actos producidos por seres humanos gracias a su equipo auditivo, oral y neurológico específico. Este equipo no sólo permite a los humanos producir y captar ondas sonoras como materia prima de mensajes sino que les permite también articular y, de modo más general, adaptar las ondas sonoras que producen en una gran variedad de formas distintas..., una variedad que parece no tener límites física y biológicamente, pero que socialmente se mantiene dentro de fronteras específicas a través de la unificación y la regularización social, sin las cuales los símbolos de pautas sonoras producidos por los humanos no podrían cumplir su función como medio de comunicación dentro de una sociedad determinada. En todos los períodos se establecen límites en las sociedades en cuanto al ámbito de comunicación por el hecho de que el fondo social de conocimientos disponibles en cualquier sociedad humana, y por tanto el lenguaje regularizado que representa todas las experiencias posibles dentro de esa sociedad, tiene fronteras muy definidas, aunque algunos de sus miembros puedan estar trabajando para ampliar esas fronteras. De todos modos, el ámbito de conocimiento, o en otras palabras de experiencias, asequible en una sociedad y representado simbólicamente por su idioma, que cubre todos los temas abiertos o encubiertos de comunicación, se halla limitada además por la estructura de una sociedad determinada y en especial por sus relaciones de poder. Éstas juegan un papel considerable y a menudo decisivo, no sólo en lo que se regulariza como medio simbólico de comunicación en una sociedad determinada, sino también en los matices emotivos y valorativos asociados con muchos símbolos lingüísticos y en la forma de regularización en general.

Aún puede parecer un poco extraño en la actualidad el que uno diga que un idioma es una red de pautas sonoras producidas por los seres humanos que se ha desarrollado en un grupo humano concreto y ha llegado a regularizarse allí, sobre todo por el propio uso, por la necesidad de evitar malentendidos, como símbolos de temas específicos de comunicación. Tanto los sonidos como los símbolos pueden cambiar con el tiempo, aunque raras veces sin cierta continuidad, en relación con cambios en las experiencias y en la suerte del grupo.

III

Un modo más familiar de aludir a la función simbólica de estas pautas sonoras hechas por el hombre es el de presentar su función como el *significado* de componentes del lenguaje como frases o palabras. Pero el concepto de significado no es tan sencillo. Ha llegado a utilizarse en el discurso culto del siglo XIX como una palabra clave de una mística filosófica. En ese sentido, el significado, sea del habla o de otras acciones, suele enfocarse como si el término aludiese a una zona de la existencia individual definitiva y totalmente autónoma. Podemos pensar en la insistencia de Max Weber en el significado que tiene una acción para el actor individual. Sin embargo, una acción individual raras veces se sostiene por sí sola. Va orientada en general a acciones de otras personas. El significado de una acción para el actor está codeterminado, como norma, por el significado que puede tener para otros. Las relaciones de las personas entre ellas no son aditivas. La sociedad no tiene el carácter de un montón de acciones individuales comparable con un montón de arena, ni el de un hormiguero de individuos programados para la cooperación mecánica. Recuerda más bien una red de personas vivas que dependen, de formas muy diversas, unas de otras. Los impulsos y sentimientos, los criterios y las acciones de una persona pueden reforzar los de otras o desviarlos de su objetivo inicial. Pueden compartir el mismo código de conducta y sin embargo ser adversarios. Las disputas verbales pueden servir de ejemplo. Si los que discuten no hablan el mismo lenguaje, no pueden enzarzarse en una disputa verbal. Pueden pegarse o matarse. Pero un combate que se libra con las armas de las palabras exige que alguien, que puede ser un intérprete, hable el lenguaje de ambas partes.

Una de las características distintivas de la principal forma hu-

mana de comunicación es que, hasta el momento, todo lenguaje lo habla y entiende sólo un sector limitado de la especie humana. Sin embargo, estas fronteras limitadoras van unidas a una capacidad aparentemente ilimitada en muchas lenguas de ampliación, de innovaciones verbales, si crece el campo del conocimiento. La forma humana de comunicación principal por medio de lenguajes contrasta agudamente en ambos sentidos con la forma principal de comunicación animal. Esta última está genéticamente fijada en una medida muy superior; es por tanto predominantemente idéntica, para una especie entera, aunque puedan existir variaciones locales, y demasiado rígida para incorporar innovaciones. La forma humana de comunicación por medio de un lenguaje aprendido constituye una innovación evolutiva única. No hay nada parecido a ella en todo el reino animal. Se basa en el avance trascendental definitivo en el equilibrio entre formas de conducta aprendidas y formas de conducta no aprendidas, fijadas genéticamente, en favor de las primeras. El cambio definitivo en este equilibrio estuvo precedido y, resultó posible, sin duda, por un cambio evolutivo preparatorio muy largo en esa misma dirección. Pero aunque en su curso la capacidad de los organismos para adaptar su conducta a situaciones cambiantes a la luz de experiencias adquiridas por aprendizaje individual y almacenadas en los espacios de la propia memoria en constante crecimiento, formas de conducta, y por tanto de comunicación no aprendidas, programadas genéticamente, siguieron ganando la partida. En conjunto, siguen dominando la autorregulación y por tanto la adaptación a situaciones cambiantes de las especies vivas de monos. En el caso de los humanos, la ascensión al predominio de tipos aprendidos de comunicación en forma de lenguajes, idéntica con toda probabilidad a lo que se llama predominio cerebral o cortical en el caso del cerebro humano, constituyó un avance trascendental igual de grande, si no mayor en cuanto a la forma de innovación evolutiva que fue necesaria para realizarlo, que el que se produjo, por ejemplo, cuando los reptiles terrestres se convirtieron en aves aéreas.

La comunicación por medio de un lenguaje puede servir como ejemplo de la unidad en la diversidad que caracteriza a la especie humana. Todos los seres humanos utilizan un lenguaje como forma principal de comunicación. El lenguaje que usen dependerá de

la sociedad donde se crien y vivan. Actualmente hay una diversidad considerable de lenguajes. Si conserva su fuerza la tendencia actual hacia la integración de unidades sociales pequeñas en otras mayores, lo que no es seguro ni mucho menos, puede disminuir la diversidad de lenguajes. Puede surgir un lenguaje mundial, una lengua franca de la humanidad. Pero suceda esto o no, la comunicación por el lenguaje es uno de los rasgos distintivos de la especie humana. Una visión más clara de la estructura y el desarrollo de la comunicación lingüística puede propiciar una valoración más realista de lo que separa a los humanos de aquellos ancestros suyos aún firmemente vinculados al predominio de señales prelingüísticas mayoritariamente innatas. La gente parece inclinarse en la actualidad de modo general por tratar la naturaleza humana y la sociedad humana como si tales términos se refirieran a compartimentos de la existencia humana completamente separados. Además, la ausencia de una teoría de los símbolos sociales es uno de los factores principales que contribuyen a que se entienda mal el intervalo evolutivo entre los seres humanos y sus ancestros más animales.

Una breve ojeada a los mecanismos de la comunicación lingüística humana puede mostrar con suficiente claridad el entrelazamiento de factores biológicos y sociales en la adquisición y uso de un lenguaje. El que los niños humanos no sólo pueden sino que deben aprender un lenguaje, para convertirse en seres humanos plenamente desarrollados, es algo que hemos mencionado ya. Es claramente obvio. También lo es el hecho de que los seres humanos están biológicamente adaptados para la comunicación lingüística con otros y en virtud de ello para la vida en sociedad. Si la imagen humana subyacente de muchas filosofías y de no pocas teorías de las ciencias humanas da la impresión de que todo ser humano está adaptado por naturaleza para vivir solo como un individuo aislado, es muy posible que características del hábito social dominantes en las sociedades más desarrolladas de nuestra época y las categorías de pensamiento básicas conectadas con él impidan ver lo obvio.

Muchas frases hechas dan testimonio de un equilibrio yo-nosotros que se inclina en favor del «yo». Así, de hecho, un niño aprende un lenguaje que es el medio de comunicación de una sociedad

concreta. Pero la frase «aprender un lenguaje» suele reservarse para individuos que han superado la etapa infantil y aprenden un segundo o un tercer idioma. Si nos referimos a un niño, no solemos decir que el niño está aprendiendo un idioma, preferimos decir que «el niño está aprendiendo a hablar». La relación entre maduración natural y aprendizaje social se inclina en este caso más marcadamente por la primera. O consideremos la expresión el «significado de las palabras» como un giro hecho; no es estrictamente correcto. Porque una pauta sonora no es una palabra si no tiene un significado, o dicho de otro modo, si no ha recibido el sello social como símbolo de un tema de comunicación concreto. Consideremos la pauta sonora «abracadabra». No es una palabra, porque no lleva el sello de un grupo humano que la haga entendible para todos sus miembros como símbolo de una función u objeto específicos. Es un sonido sin significado. Al decir habitualmente que las palabras tienen un significado estamos afirmando en realidad que una pauta sonora con un significado tiene un significado. Presentamos las funciones simbólicas de los elementos que componen el lenguaje como una especie de propiedad de éstos y hasta quizás como una propiedad que todo hablante de un idioma ha asignado individualmente a sus frases y palabras. En esa versión las relaciones entre palabra, significado y el objeto o función a que alude este último quedan completamente obscurecidos. La forma tradicional y decididamente más característica de hablar nos impulsa a distinguir entre los idiomas y sus elementos componentes, como frases o palabras por una parte, sus significados por otra y, en tercer lugar, las funciones u objetos de comunicación significados. Esto nos priva de llegar, entre otras cosas, a una comprensión plena del hecho de que, en la forma de un lenguaje, naturaleza y sociedad o, si los preferimos, naturaleza y cultura, están firmemente interrelacionadas.

Para esa comprensión más plena hay que dar un paso pequeño pero indispensable que quizás resulte difícil. En vez de diferenciar entre componentes del lenguaje y sus significados producidos por seres humanos, sólo podemos seguir una vía más congruente con la realidad si insertamos el escalpelo analítico en primer lugar entre las pautas sonoras y sus funciones de símbolos. En una etapa posterior podremos examinar también las relaciones entre esos

símbolos y los objetos o funciones de comunicación que representan simbólicamente.

La pauta sonora de un componente del lenguaje es un hecho físico. La suele producir un ser humano como medio de enviar un mensaje a otros seres humanos. La pauta sonora que produce un ser humano es el portador físico del mensaje. Tiene más o menos la misma función. Podría ser más correcto considerar la pauta sonora de una palabra como portadora real de un mensaje, como los movimientos del hilo telefónico o las ondas radiofónicas que emite un emisor y se re-transforman en las pautas sonoras que los de la emisora de radio desean transmitir a los que oyen con sus receptores. La emisión de un mensaje radiofónico sería un ejercicio inútil si ningún aparato receptor estuviese conectado a la longitud de onda en la que se ha enviado el mensaje radiado. ¿Cómo pueden los seres humanos que envían a otros un mensaje emitiendo ondas sonoras articuladas estar seguros de que otros seres humanos recibirán sus mensajes? Sólo tienen posibilidad de que se reciban si los que envían un mensaje hablado y los que se espera que sean los receptores del mensaje hablan el mismo lenguaje o, en otras palabras, si las pautas sonoras que produce el emisor del mensaje representan simbólicamente para el receptor del mensaje los mismos objetos o funciones que representan para el emisor del mensaje. Así, para que el mensaje gritado «Un pequeño rebaño de búfalos se acerca en la dirección de esos árboles viejos de tu derecha» cumpla su función, emisor y receptor del mensaje deben asociar los mismos temas de comunicación con pautas sonoras como «Un pequeño rebaño de búfalos» o «Los árboles viejos de tu derecha». Un lenguaje sólo puede funcionar como tal si individuos de una unidad de supervivencia anterior o actual utilizan o entienden las mismas pautas sonoras como representaciones simbólicas de los mismos temas de comunicación.

Esto se logra uniformemente a través de la educación. Los niños aprenden por norma al principio de la vida a recordar qué temas de conversación representan simbólicamente pautas sonoras específicas en su sociedad. Aprenden a regular su propia conducta lingüística y, en realidad, su propia conducta en general de acuerdo con el código común de producción y recepción de pautas sonoras articuladas como mensajes para otras personas y proceden-

tes de ellas que predomina en su sociedad. Éste es el aspecto crucial del entrelazamiento de naturaleza y sociedad en la estructura de los idiomas humanos. Pues los objetivos de comunicar y producir y recibir sonidos vocales, un hecho puramente orgánico o físico, no está ya sometido principal o exclusivamente a la servidumbre de la fijación genética. Por el contrario, el hecho orgánico de la producción de la voz puede pautarse, en muy gran medida, de acuerdo con un código social aprendido de regulación de la voz que la mayoría de los miembros de una sociedad lingüística han hecho propio en la infancia y que les permite interpretar las mismas pautas sonoras como símbolos de los mismos objetos y funciones de comunicación. Quizás pudiésemos hablar de *emancipación simbólica* de la humanidad, su liberación de la servidumbre de señales mayoritariamente no aprendidas o innatas y la transición al predominio de un pautado mayoritariamente aprendido de la propia voz para los propósitos de la comunicación.

Sabemos muy poco actualmente de en qué condiciones y de qué forma se logró este avance trascendental de la comunicación por medio de símbolos socialmente regularizados. Sólo podemos certificar el hecho de que se ha logrado y representa una innovación evolutiva igual de grande y de trascendental, si no lo es más, que la transformación de las patas delanteras de los reptiles en alas. La perfección relativa que alcanzó la comunicación lingüística en el tipo *sapiens* de homínidos difícilmente pudo ser consecuencia de un sólo impulso mutativo. Hemos de pensar en un proceso largo, una sucesión de pequeños impulsos en la misma dirección, que proporcionaron cada uno de ellos, frutos propios para los dotados de él en forma de ventajas en la lucha continua de la especie. Si volvemos ahora la vista atrás y consideramos el cambio del tipo de comunicación mayoritariamente no aprendida que prevalece entre los animales a la comunicación lingüística mayoritariamente aprendida que predomina entre los humanos, como si fuese un sólo acontecimiento, no es demasiado difícil apreciar de paso algunas de estas ventajas. Las señales no aprendidas de los animales, sean señales de la voz o movimientos de todo el cuerpo, están mucho más rígidamente vinculadas a la situación momentánea del animal que las emite. Sería muy difícil enseñar a los perros a ladrar como si se pusiesen furiosos al percibir a alguien como un

intruso, si no percibiesen la situación en que las circunstancias exigiesen emitir esa señal ladrando. Los monos pueden estar dotados de forma innata con un bagaje muy grande de posturas, movimientos y sonidos. Pueden ser incluso capaces de aprender variaciones de sus señales fijadas de forma innata como medio de adaptar sus comunicaciones mutuas con mayor fidelidad a circunstancias cambiantes. Ninguna señal suya se aproxima tan íntimamente en los detalles a condiciones cambiantes como la información de que un pequeño rebaño de búfalos se acerca por la derecha en la dirección de ciertos árboles viejos visibles. La conducta lingüística humana presupone en más de un aspecto una capacidad comparativamente elevada de distanciarse uno de su propia situación momentánea. Podemos hablar de la luna aunque no sea visible, de un pequeño rebaño de búfalos que aún no se ve. La orientación con la ayuda de frases y palabras permite ajustarse a situaciones cambiantes con una flexibilidad que queda totalmente fuera del alcance de los animales, cuya estructura genética puede proporcionar un medio excelente para enfrentarse a una situación concreta y bloquear sin embargo su capacidad para enfrentarse a las exigencias de su situación si la tarea cambia de un modo para el cual una especie no está genéticamente equipada.

IV

Julian Huxley comentaba en el ensayo antes citado, *The Uniqueness of Man*, publicado en 1941 y que merece bien la pena volver a leer, que los balanceos del péndulo de la opinión de las personas sobre su posición entre los animales han sido demasiado grandes en ambas direcciones. A una época en la que la conexión humana con los animales sólo se percibía confusamente, siguió un período en el que los biólogos tendían a apreciar sólo similitudes entre animales y humanos y a pasar por alto las diferencias entre ellos. Uno de los ejemplos que da el libro de la relativa rigidez innata animal puede sernos de utilidad en este marco. La madre ave puede alimentar a sus crías cuando abren el pico y chillan en el nido (Huxley, 1941: 20). Pero si han sido arrojadas del nido por un joven cuclillo, la madre deja morirse de hambre a sus propias crías y alimenta a la cría del cuclillo en su nido. Su composición genética la prepara para alimentar a las crías que abren el pico y chillan en su nido, pero no puede adaptarse a la situación extraña de tener que depositar comida en picos abiertos en el suelo. Así mismo, los babuinos hembras cuyas crías han muerto seguirán portando los cadáveres no simplemente hasta que se han pudrido sino hasta que se han momificado. Esto parece deberse a un estímulo de contacto: la madre babuina reaccionará del mismo modo ante cualquier objeto peludo y moderadamente pequeño. Ejemplos como éste pueden ayudar a entender mejor la innovación evolutiva que representan los humanos, el avance trascendental que representan hacia un nuevo reino, el de los símbolos, como medio de orientar y encauzar la conducta. Lo que pueden hacer los humanos y no pueden hacer los animales, que sepamos, es el análisis simbólico y la síntesis simbólica de los cambios en una situación familiar y un cambio correspondiente de conducta. La madre ave

equipada genéticamente con el impulso de alimentar a sus crías en el nido no puede efectuar el análisis simbólico y la síntesis simbólica necesarios para darse cuenta de que sus crías expulsadas del nido por la cría de cuclillo abren los picos y chillan ahora en el suelo. Ni es la condición de su conducta tampoco lo suficientemente versátil y elástica como para que cambie de conducta de acuerdo con la síntesis y el análisis nuevos de la situación por medio de símbolos.

El carácter de símbolo del medio de comunicación de los individuos entre sí y consigo mismos no ha recibido hasta ahora, ni mucho menos, la atención que merece. Esto se debe en parte a que el aspecto de pauta sonora del medio humano de comunicación se considera menospreciable y se menosprecia del todo bastante a menudo. Pero también se debe en parte a una teoría de sentido común respaldada por la opinión pública. Cubre terreno suficiente como para silenciar posteriores preguntas. De acuerdo con ella los conceptos se forman por un proceso mental de abstracción y generalización. Un individuo llega, al parecer, a conceptos como mesa o árbol haciendo abstracción de todas las propiedades que hacen a árboles o mesas concretos diferentes y reteniendo sólo propiedades que tienen en común todos los árboles y todas las mesas. Como enfoque del problema de la formación de conceptos le avala no sólo su sencillez sino sobre todo el hecho de que expone la formación de conceptos como un limpio proceso mental de un solo individuo humano. Se alinea fácilmente por ello con una pauta bien conocida: la formación de conceptos puede considerarse un proceso mental individual que tiene un principio firme en el curso del tiempo y posiblemente un fin.

Una de las dificultades de esta teoría de sentido común es que no resulta fácilmente compatible con las observaciones. Si examinamos éstas nos damos cuenta muy pronto de que la explicación de los conceptos en forma de un proceso mental de abstracción y generalización es un ejemplo típico de reducción a una sola persona de datos que exigen explicación basada en el entrelazamiento de acciones y procesos mentales de muchas personas. El que un proceso mental individual de abstracción permita a una persona lanzar un concepto completamente nuevo no es ciertamente un hecho con el que podamos tropezarnos a menudo. Aunque ese

proceso mental individual se dé, nunca es suficiente él solo para dar cuenta de la presencia en el lenguaje de todos los conceptos vinculados a una pauta sonora específica. Sólo puede alcanzar este carácter cuando ha pasado por la prueba de diálogos que incluyen y entrelazan las actividades mentales de muchas personas. Este entrelazamiento de las actividades de muchos miembros de un grupo es en términos humanos, y por tanto sociológicamente, un aspecto crucial de la suerte de un concepto en cualquier idioma concreto y es bastante discutible el que estas actividades tengan predominantemente el carácter de la abstracción y la generalización. En muchos casos lo que puede parecer a primera vista transición a un nivel de abstracción y generalización superior resulta, examinado más detenidamente, la transición a un nivel superior de síntesis.

Nos enfrentamos aquí a una de las diferencias básicas entre un enfoque filosófico tradicional y un enfoque sociológico, especialmente entre la filosofía y la sociología del conocimiento. El modelo básico de un ser humano que subyace en la corriente principal de la filosofía europea del conocimiento es el de una persona que adquiere conocimiento sólo y exclusivamente por sí mismo. Sin embargo, toda teoría de la formación de conceptos que se base en este modelo de un ser humano se enfrenta a la misma dificultad. Para que las pautas sonoras específicas puedan servir como medio de comunicación, ha de entenderlas en el mismo sentido todo un grupo de individuos. Es difícilmente concebible que pueda garantizarse la identidad relativa del lenguaje dentro de un grupo de individuos sin un mínimo de control e integración social.

¿Cómo pueden las personas que forman conceptos individualmente y por sí solas, conceptos que emiten por medio de pautas sonoras o, en fecha más reciente, también por medio de pautas visuales, a otras personas, llegar a estar seguras de que las pautas sensoriales activan en la reserva de la memoria de los receptores de los mensajes las mismas imágenes latentes que el emisor asocia con esas pautas sonoras? La forma humana de adquirir conocimiento en forma de lenguaje sólo puede entenderse si se tiene en cuenta tanto a los emisores de los mensajes como a los receptores. La tradición filosófica tiende a dar al conocimiento la apariencia de un monólogo del emisor. La persona individual como sujeto de

conocimiento se enfrenta en este caso al enigma de los objetos sola e intenta resolverlo sin referencia a otras personas que parecen hallarse todas ellas en una situación similar. La tarea a realizar es la de devolver al conocimiento su condición de ser al mismo tiempo tanto conocimiento de los objetos a los que se enfrenta cada persona individualmente, como de los objetos de la comunicación lingüística entre ellos. Los seres humanos están dotados por naturaleza de una capacidad ilimitada para producir y recibir pautas sonoras que pueden servir como símbolos de todos los objetos posibles de comunicación dentro de un grupo. Lo que no se puede representar a través de la red de símbolos de un grupo humano específico, no lo conocen sus miembros. Al estar dotados por naturaleza de la capacidad de orientarse por el mundo por medio de símbolos lingüísticos, tienen también necesidad de símbolos; han de adquirir los símbolos de un grupo sea cual sea su pauta sonora. No pueden, en suma, regular su conducta, no pueden llegar a ser humanos, sin aprender un lenguaje.

Nuestros antepasados, que no podían haber sabido todo lo que hoy se sabe, se habrían hallado en una situación insoportable si no hubiesen tenido otra predisposición única de su naturaleza que les ayudase, una capacidad enormemente amplia de conjurar sentimientos o experiencias de sus reservas mnemotécnicas y representar simbólicamente cosas o hechos que en éste y quizás en cualquier instante no estaban allí y quizás nunca hubiesen existido. Podían formar imágenes de la fantasía que representaban objetos de los que no había disponible ninguna imagen congruente con la realidad.

Los seres humanos no desarrollaron hasta el siglo XX su conocimiento del sol hasta el punto en que podemos decir que el conocimiento humano es razonablemente congruente con la realidad. Nuestros antepasados solían formarse imágenes fantásticas del sol para llenar ese vacío de su conocimiento. Pero la sustitución del conocimiento de la fantasía por un conocimiento más realista plantea un curioso problema. El conocimiento de la fantasía puede, relativamente, echar hondas raíces en las vidas de los grupos humanos. Puede dar hasta tal punto la impresión de ser congruente con la realidad que bloquee la búsqueda de símbolos más congruentes con la realidad. Puede servirnos de ejemplo la propia teo-

ría filosófica del conocimiento. Al situar el proceso mental de un individuo aislado en el centro del problema del conocimiento, al postular que la formación de conceptos se origina en procesos mentales individuales como los de abstracción y generalización, las teorías filosóficas del conocimiento pueden proporcionar respuesta a un problema cuya solución se ha convertido en una necesidad hondamente sentida por los seres humanos. Muchos filósofos se sienten inclinados ellos mismos a creer que la necesidad de resolver este problema se halla grabada en la inteligencia humana a priori, es decir, como algo previo a cualquier experiencia individual y por tanto por la propia naturaleza humana.

La necesidad en cuestión es la de hallar explicaciones a los hechos en la forma de causas y en consecuencia de principios. Las teorías de la formación de conceptos en términos de abstracción y generalización satisfacen esta necesidad. Aportan una explicación de cómo comienzan los conceptos y la esperanza al menos de una posible solución a la cuestión de cómo pueden explicarse. Podemos decir, por ejemplo, que el concepto «bacilo» lo creó durante la primera parte del siglo XIX un científico alemán llamado Müller. Éste identificó como causa de enfermedades ciertos objetos que vistos al microscopio parecían bastoncitos. Generalizando su propia experiencia propuso la hipótesis de que muchas enfermedades las causaban seres que parecían bastoncitos. Tomando prestado de la lengua latina acuñó la palabra «bacillus». Muy pronto se vio que no todos los bacilos parecían bastoncitos, pero el término arraigó en la mayoría de los idiomas contemporáneos y ha hecho un buen servicio como medio de orientación desde entonces. Constituía una solución nueva al problema de cómo comienzan ciertos tipos de enfermedades y qué o quién las causa. La historia proporciona también, en resumen, cierta confirmación a la teoría de la abstracción y la generalización como explicación de la forma en que nacen los conceptos.

Los conceptos pueden lograr aceptación en un grupo humano de varios modos. Consideremos la palabra inglesa *«father»*, padre. Es un ejemplo, pequeño pero que hace pensar, de un proceso sin principio. Una de sus principales raíces fue, según el diccionario Oxford, un idioma teutónico común. Eso plantea el problema de su causa o principios allí y así sucesivamente, *ad infinitum*. El tér-

mino alude a una relación humana característica que en sociedades animales puede ser difícil de diferenciar de otras relaciones. Ha llegado a regularizarse en cuanto tal socialmente para designar al propio progenitor, probablemente de acuerdo con los cambios de grupo de parentesco de una formación mayor a otra más pequeña dominada por el varón. Los niños no utilizan esta pauta sonora como consecuencia de un proceso mental individual basado en la observación de que otros niños se hallan en la misma relación con sus padres en la que cada uno de ellos se halla individualmente con su propio progenitor por medio de la abstracción, sino porque aprenden muy pronto que la expresión *«father»*, o una expresión correspondiente, se utiliza en su sociedad para aludir a esta relación especial entre humanos. El término se utilizó, hasta donde sabemos de él, en relación con derechos y deberes especiales. Lo mismo es aplicable al concepto «sol». Pueden utilizarlo los niños lo mismo que los astrónomos en una sociedad hispanohablante. El áura de asociaciones puede ser distinta en los dos casos, pero el meollo o mensaje que esta pauta transmite dentro de esa sociedad de una persona a otra será el mismo porque esa pauta sonora tiene grabado socialmente ese mensaje. Podrían quedarse desconcertados los unos y los otros si se les pidiera que mirasen a «le soleil».

Un ejemplo típico del desarrollo de conceptos es el término inglés «to develop», desarrollar. Muestra brevemente una de las direcciones principales en las que pueden desarrollarse los conceptos. Hoy empleamos como algo natural muchos sustantivos con una connotación global y no inteligible inmediatamente referidos a un hecho tangible cualquiera. Si se examinan esas pautas sonoras es normal que se descubra que se derivan de símbolos de pautas sonoras de ámbito más limitado que aluden a hechos u objetos más inmediatamente tangibles. A estos últimos suele denominárselos «conceptos concretos», a los primeros «abstracciones». No existen, sin embargo, conceptos concretos. Puede llamarse «objetos concretos» a ollas y cacerolas. Pero el concepto de una olla no puede decirse que sea concreto. Ni que sea abstracto. Aplicada a conceptos, la polaridad conceptual concreto/abstracto no sirve. Lo que se puede ver son conceptos que representan un nivel inferior de síntesis y otros que representan un nivel superior. El desarrollo de las «abstracciones» en el lenguaje de las sociedades actualmente

en la etapa más alta de desarrollo suele tener este carácter, de desarrollo de un nivel de síntesis más bajo a otro más alto. El propio concepto *«development»* (desarrollo) puede servirnos de ejemplo. Todavía en el siglo XVII el mensaje regularizado de la pauta sonora *«to develop»* (desarrollar) se entendía si uno quería decir con ella que le quitaba los pañales a un niño. Hacia finales del siglo XIX *«to develop»* aún podía considerarse representativo de una síntesis de nivel medio. Podía significar por ejemplo el despliegue gradual de las propias tropas para un ataque. Es evidente que aumentó la necesidad social de una representación conceptual comunicable de crecimiento gradual continuado en la dirección de una diferenciación mayor. El proceso social de pensamiento había alcanzado una etapa en que se necesitaba un símbolo común de un despliegue gradual, de un proceso continuado y que solía autogenerarse, desde dentro, independientemente de las palancas externas de cambio en la misma dirección que tuviesen que combinarse con la dinámica interior. El término *«development»* asumió esta función. Es un ejemplo elocuente porque la contrapartida del verbo *«to develop»*, el verbo *«to envelop»*, no sufrió un cambio correspondiente: sigue reteniendo de un modo suavemente especializado su forma de síntesis inferior, por ejemplo si uno habla del sobre de una carta (*envelope*). En la actualidad, el concepto *«development»* está tan poco desarrollado que aún no sabemos gran cosa de en qué condiciones se desarrolla un concepto en una dirección concreta. (Ni tampoco ha asumido plenamente el término *«regression»*, regresión, su significado como símbolo de un cambio en la dirección opuesta.) Pero quizás valga la pena mencionar que hay un campo específico en que aún se utiliza el término *«to develop»* en su forma antigua, en el campo de la fotografía. Uno puede *«develop»* (revelar) una película.

El cambio en la función social del término inglés «to develop» nos muestra una pauta característica. Es una pauta con la que nos encontramos a menudo en idiomas con muchos elementos componentes a un elevado nivel de síntesis. Se derivan todos, como ya se ha dicho, de símbolos sonoros a un nivel de síntesis más bajo o, como resulta más agradable decir, de algo menos abstracto o más concreto. Las personas que están acostumbradas, por profesión o no, a manejar conceptos de un elevado nivel de síntesis, diferen-

ciación y congruencia con la realidad, suelen tender a atribuir esta capacidad a una cualidad de su propia inteligencia aislada y es indudable que esa cualidad desempeña un papel en su capacidad para manejar esos conceptos. Podemos no advertir que la posibilidad de manipular conceptos a un nivel elevado en todos estos sentidos depende del desarrollo global de conceptos en esa sociedad.

Se tiene la impresión (nuestro conocimiento es demasiado incompleto para decir más) de que entre los antiguos griegos de las épocas preclásica y clásica se produjo un gran impulso en esa dirección. Hubo también en ese caso, al mismo tiempo, progresos en congruencia con la realidad, análisis y síntesis conceptual. Para saber más concretamente lo que sucedió tendríamos que hacer estudios comparativos con Egipto y Babilonia y con lo poco que se sabe de otras lenguas contemporáneas, especialmente del fenicio. Lo mismo puede decirse del período que hoy solemos llamar Edad Media tardía y Renacimiento. Sus representantes se beneficiaron de las innovaciones conceptuales de la antigüedad y fueron más allá de ellas. En el siglo XIX y sobre todo en el XX el desarrollo de conceptos ha adquirido más que nunca la característica de un desarrollo de conocimiento que se perpetúa a sí mismo parcialmente. Anteriormente a ese período no eran muchas las sociedades que pasaban a través de una fase en que sus miembros experimentasen la necesidad de comunicarse entre sí respecto al desarrollo de su sociedad o de las sociedades en general. En último término siempre es la suerte de una sociedad, su estructura social cambiante y su posición cambiante entre otras sociedades, lo que se refleja en el desarrollo y el carácter de su idioma. El propio idioma de un pueblo es una representación simbólica del mundo tal como los miembros de esa sociedad han aprendido a experimentarlo durante la sucesión de sus suertes cambiantes. El idioma de un pueblo influye al mismo tiempo en su percepción y por tanto también en su suerte.

Abordamos aquí una de las peculiaridades más extrañas de la forma que tienen los seres humanos de experimentar el mundo, en comparación con otras especies. No sólo lo experimentan tal como proponen las viejas teorías del conocimiento, como sujetos que se enfrentan a objetos, sino como sujetos que afrontan el mundo físico de los propios objetos, las casas, las montañas, las plantas y el

sol, y al mismo tiempo a través del instrumento que tienen para comunicarse entre sí, a través del instrumento de su idioma. Pues, aunque la función primaria del lenguaje es la de medio de comunicación, la comunicación lingüística influye en toda la forma de experiencia de los seres humanos. Se puede sentir la tentación de representar la situación humana básica a la que me estoy refiriendo aquí de un modo cercano al de las teorías tradicionales del conocimiento. No se pretende sugerir aquí, sin embargo, que el lenguaje se interponga entre sujetos y objetos como un velo inamovible. El sol que se eleva sobre el horizonte a primera hora del día es el sol real que irradia lo que los humanos percibimos como luz y calor. Al mismo tiempo, experimentamos la salida y la puesta del sol en forma de lenguaje, en forma de nuestra comunicación mutua. Con su ayuda podemos aludir al sol esté visible o no. Al mismo tiempo, los humanos son perfectamente capaces de diferenciar entre el concepto del sol y el sol en sí, entre el símbolo y aquello que simboliza. La tendencia a la polarización y a la reducción puede confundir al observador. El idioma es, como proceso, una condición de flujo. El equilibrio entre contenido de sentimiento o fantasía y congruencia con la realidad de un símbolo puede variar en ambas direcciones. El carácter de los elementos componentes del lenguaje como símbolos está estrechamente relacionado con esa capacidad humana enormemente ampliada para evocar por medio de una pauta sonora imágenes memorísticas de objetos o hechos que no están presentes cuando se produce la evocación. Los sonidos pueden evocar esa imagen independientemente de si el tema de comunicación representado por ella sucede o no aquí y ahora. El lenguaje proporciona pautas sonoras específicas que indican simbólicamente su presencia o su ausencia. Como los humanos se forman normalmente con una lengua específica, su lengua materna, desarrollan en general un fuerte sentimiento de conexión natural, una especie de necesidad que une entre sí la pauta sonora, la función de símbolo social y el objeto de la comunicación mismo que simbólicamente representa. De hecho, no existe ninguna necesidad de este género. La pauta sonora inglesa «sun», sol, la pauta sonora francesa «soleil», sol, y cualquier número de pautas sonoras distintas de distintos idiomas, representan simbólicamente la misma cosa con la misma facilidad. Salvo en unos cuantos casos como

mamá, cuco, murmullo y palabras similares que pueden constituir una imitación musical de un hecho natural, la relación entre sonido, símbolo y función u objeto simbolizados puede considerarse puramente fortuita. En realidad no existe ninguna necesidad natural de este tipo, pero puede detectarse un tipo de necesidad social. La vinculación tiene en muchos casos un linaje largo y, a lo que parece, sin principio. Es el resultado actual del largo desarrollo de una sociedad. Quien intentase romper la vinculación no podría hacerse entender por sus conciudadanos. Esa persona podría parecer que hablaba una lengua extranjera o un galimatías.

La constelación de idiomas o de versiones diferentes del mismo idioma refleja la estructura de poder de una sociedad o de un grupo de sociedades. Si en la misma sociedad se hablan idiomas diferentes o diferentes versiones del mismo idioma, suelen clasificarse de acuerdo con las posibilidades de poder y de estatus de los grupos implicados. Pero eso no es todo. El propio idioma ejerce un poder sobre sus hablantes individuales. Tiene una fuerza propia, que impulsa en mayor o menor grado a todos los hablantes de ese idioma a subordinar su autorregulación individual al hablarlo a las regulaciones lingüísticas comunitarias de ese idioma. ¿Cómo puede ser así? ¿No es un idioma simplemente la suma total de la conducta lingüística y por tanto de la autorregulación al hablar de los individuos que componen un grupo? La respuesta es simple y obvia. Los miembros individuales de un grupo con un idioma común suelen tener un cierto margen para desviarse de las convenciones reguladoras tradicionales que rigen el comportamiento lingüístico de un grupo. Este margen mantiene el idioma en una condición de flujo. Abre la vía a cambios limitados en la reserva de símbolos de un grupo y brinda con ello oportunidades para que se desarrollen nuevos símbolos como consecuencia de nuevas experiencias comunitarias. Pueden surgir en los numerosos y casi incesantes diálogos entre miembros del grupo y sin romper, por tanto, la continuidad del flujo lingüístico. Pero si el margen de desviación individual de la reserva convencional de símbolos sonoros resulta demasiado grande, los individuos implicados no lograrán ya que sus conciudadanos les comprendan. Ésta es la respuesta a la cuestión de por qué en todo grupo humano que habla un lenguaje propio los individuos tienen que subordinar su autorregulación al hablar a las re-

gulaciones sociales de su idioma comunitario. Si no lo hacen, se paraliza la posibilidad de comunicación entre ellos a través de un idioma. El idioma se convierte en ese caso, como sucede muchas veces, en una barrera para la comunicación en vez de un medio de comunicación.

Los límites del margen de desviación lingüística individual pueden servir también como recordatorio de que un idioma no es la suma total de actos de habla individuales dentro de un grupo. Ni es tan sólo un código de leyes o reglas generales, que muestran la forma correcta o incorrecta de hablar en una sociedad concreta. La red de pautas sonoras entretejidas, que representan simbólicamente todo lo comunicable y cognoscible en una sociedad concreta, es un elemento substancial y tangible. La cuestión de cómo la red de símbolos de un idioma llega a surgir de formas de comunicación prelingüísticas más animales entre antepasados de los grupos humanos actuales y de cómo se convirtió en un gran número de idiomas diferentes, constituye la frontera actual del conocimiento humano.

Podemos suponer que la capacidad de comunicación por medio de símbolos sonoros de un idioma tiene un elevado valor de supervivencia. Todas las formas ancestrales de la humanidad no plenamente equipadas para la comunicación lingüística han desaparecido. Entre los grupos humanos existentes, se transmiten de generación en generación amplios conjuntos de símbolos sonoros que abarcan todo lo que es comunicable y pueden cambiar en tránsito como parte de un proceso a largo plazo mayoritariamente no previsto. De él pueden normalmente abstraerse una serie de principios o reglas generales conocidos como gramática. Pero no se trata de que estas leyes de los idiomas se hayan establecido a la manera de un contrato social por acuerdo de un grupo de ciudadanos respetables cansados del desbarajuste lingüístico tipo torre de Babel que les rodea. Se han hecho tentativas de una especie de legislación lingüística de vez en cuando, desde luego: la en otros tiempos *Royal Académie* en Francia, un libro al que se otorga en general autoridad en Alemania, *die Duden*, son ejemplos de ello. Pero constituyen como mucho refuerzos secundarios del orden primario de los idiomas. Este último se debe simplemente a la función de los idiomas como medios de comunicación dentro de uni-

dades sociales específicas. Las regularidades de un idioma, de las que las que se denominan su gramática son un ejemplo, se establecen por sí solas en primer término en su uso práctico, y a través de él como parte de un proceso no previsto de desarrollo social cuyo principio absoluto es desconocido y hasta inconcebible.

Los idiomas humanos han debido desarrollarse durante mucho tiempo sin gran reflexión como parte de una convención evidente por sí. La mayoría de las personas aceptan como algo natural las pautas sonoras que sirven en su sociedad como símbolos de objetos específicos de comunicación. Los especialistas, como mucho, son los que consideran la relación entre el objeto y su símbolo sonoro un motivo de reflexión. Los hablantes nativos de un idioma no pueden evitar a menudo la impresión de que su símbolo sonoro de un objeto de comunicación cualquiera es el correcto, el natural. Además, hasta símbolos sonoros de un objeto tan poco polémico como el sol pueden tener matices distintos en distintos idiomas. Casi todos los nombres que cuentan con una carrera razonablemente larga tienen un áura específica en un idioma específico. Los franceses entienden normalmente sin dificultad la frase hecha «le roi soleil». Una traducción literal al alemán o al inglés podría resultar un poco rara. Los traductores saben lo grandes que estas diferencias pueden llegar a ser. El uso idiomático de una lengua que no es la propia presenta muchos escollos.

Quizás haga falta un esfuerzo de autodistanciamiento para darse cuenta de que la relación entre las pautas sonoras que sirven como símbolos de ciertos objetos y esos mismos objetos es en la mayoría de los casos, si no lo es en todos, una cuestión de convención y, en ese sentido, fortuita. Pero aún así la sensación de una relación necesaria entre los dos en la propia lengua nativa no es del todo injustificada. En sociedades como la nuestra, donde el término «necesidad» suele estar prevaciado por asociaciones con tipos de necesidad físicos o naturales, puede que no siempre resulte fácil diferenciar claramente entre tipos naturales y sociales de necesidad. No hay ninguna necesidad natural de vincular la pauta sonora «sol» al objeto del cielo que representa simbólicamente, pero puede haber una cierta necesidad social de vincularlos a los dos. Es posible que no le entiendan a uno si utiliza otra palabra. El sector problemático en que uno penetra aquí no es actualmente un sector

que provoque mucha reflexión e investigación. Sin embargo, estudiar la relación triangular entre las pautas sonoras del lenguaje como portadoras físicas de mensajes y como símbolos de objetos de comunicación y esos objetos mismos abre la puerta a un campo de problemas muy prometedor. En la actualidad aún está en cierta medida bloqueado por una convención de largo arraigo, según la cual los problemas relacionados suelen analizarse en forma de una relación sujeto-objeto.

V

Los usos lingüísticos pueden generar la más fuerte resistencia a avances en el conocimiento y el razonamiento relacionados con el mundo en que vivimos. Es completamente normal en nuestra época hablar de *lenguaje, razón* y *conocimiento* como si cada uno de estos tres nombres se refiriese a un reino separado e independiente de la existencia humana. Hay especialistas que actúan como si cada uno de ellos pudiese investigarse sin tener en cuenta a los otros. Las teorías del lenguaje y las teorías del conocimiento, por ejemplo, suelen dar la impresión de que su materia temática existiese en mundos distintos. Su relación es con demasiada frecuencia un interrogante que no se saca a la luz de una discusión explícita. Sin embargo, si pasamos en cada uno de estos casos de la forma sustantiva a la forma verbal y consideramos las relaciones entre estos tres conjuntos de actividades humanas llamados *hablar, pensar* y *conocer,* la separación y el aislamiento de cada uno de estos campos resulta mucho más discutible. En un análisis más detenido debemos admitir que las tres actividades se refieren al manejo de símbolos. Es difícil mantenerlas separadas. La gente que habla envía mensajes a otros por medio de ondas sonoras articuladas en concordancia con los modelos de un lenguaje comunitario, cuyo conocimiento esperan compartir con los receptores potenciales del mensaje. El pensar se considera hoy en general una actividad humana sumamente individualizada. Suele centrarse la atención exclusivamente en actos de pensamiento, realizados en silencio y quizás en soledad por una sola persona, a pesar de que son acontecimientos frecuentes, hoy incluso, los actos de pensamiento a través de discusiones; pensar en grupo. Los niños tienen mayor tendencia que los adultos a pensar en voz alta. En realidad, pensar en silencio y sin ninguna forma abierta de habla es algo que

hay que aprender a hacer. Si es y hasta qué punto es un requisito normativizado de la persona adulta depende de la etapa de desarrollo de la sociedad en que crece y vive la persona. En sociedades de una etapa anterior, el pensar en grupo, en equilibrio, es probable que predomine sobre el soliloquio silencioso. La tendencia a pensar sin actos verbales manifiestos se ha reforzado notablemente por la difusión de la cultura escrita. En sociedades más desarrolladas la capacidad de leer sin utilizar abiertamente los músculos que producen la voz es requisito normal para los adultos. Aún me acuerdo de una vez que estuve sentado un rato en lo que era entonces la Sala de Lectura del Museo Británico junto a un anciano y culto caballero asiático, que se decía en voz baja a sí mismo lo que leía. Fue una de esas experiencias trascendentales e inolvidables que me ayudaron a comprender que las formas de pensamiento y de lectura sin voz corresponden a una etapa específica del desarrollo individual y social.

Una tradición de largo arraigo y usos lingüísticos relacionados con ella ha creado la impresión de que pensamiento, conocimiento y lenguaje existiesen, como si dijésemos, en compartimentos distintos del ser humano. Los estudios y las teorías del pensamiento, o si se prefiere de la razón, y los estudios y la teoría del lenguaje parecen, en consecuencia, dos campos de investigación totalmente separados y tarea profesional de grupos de especialistas distintos e independientes. De acuerdo con la división del trabajo académica tradicional que se remonta al menos a la Edad Media, y probablemente mucho más atrás, la tendencia humana a pensar en sus diversos aspectos como razón, mente, raciocinio, reflexión o intelecto se considera en general un universal humano. Se considera básicamente idéntico en todos los grupos humanos y en todos los períodos temporales desde que existen los seres humanos. La razón, la mente o el nombre que uno prefiera asignar a esta propiedad humana supuestamente invariable, puede por tanto parecer que está desvinculada del lenguaje, el cual puede cambiar de sociedad en sociedad y de época en época. La mente o razón puede también parecer distinta del conocimiento, el cual puede aumentar a lo largo de las eras, o, como también puede ser el caso, decaer. No podemos evitar la impresión de que la tradición lingüística y conceptual nos deja aquí con una imagen humana dividida y un

tanto confusa. ¿Puede ser que la costumbre lingüística haga en este aspecto, como en otros, que resulte demasiado fácil contentarse con análisis sin síntesis, con el uso de nombres diversos como lenguaje, mente y conocimiento para aspectos diferentes de la persona humana, cada uno de los cuales parece razonable en su propio compartimento? ¿Por qué preocuparse por sus conexiones dentro de la unidad más o menos bien integrada de la persona humana?

Diferenciar los tres nombres es bastante fácil si se los considera símbolos de tres campos de estudios distintos cuya investigación es tarea profesional de grupos de especialistas distintos. La diferenciación resulta más difícil si consideramos estos nombres símbolos de conjuntos distintos de funciones interconectadas dentro de la estructura de referencia global de una persona humana. En el primer caso, investigaciones como las de razón o mente pueden convertirse fácilmente en campo abonado para la especulación. Kant, en una época en que razón aún era una palabra que estaba de moda, le atribuyó una estructura previa a toda experiencia e independiente por tanto de todo conocimiento adquirido, incluido el conocimiento de un lenguaje. En una época en que la razón había dejado de ser un término filosófico de moda y había ocupado su lugar en cierta medida la mente, Lévi-Strauss atribuyó de nuevo a la mente una estructura previa a todo conocimiento aprendido. Es probable que no se diese tanta confusión si no nos centrásemos en ningún tipo concreto de relación como característica universal de la experiencia humana, sino en la realización de conexiones en sí. Si pasamos de ahí corremos el peligro de atribuir a mente, o incluso a lenguaje y conocimiento, propiedades no aprendidas específicas (propiedades a priori), estructuras que son debidas en realidad a sus funciones sociales comunes como medios de comunicación y orientación.

Tomemos como ejemplo la función social que realizan en idiomas como el inglés o el alemán, el francés o el holandés modernos una serie de pronombres personales. Podemos arriesgarnos a decir que los idiomas humanos tienen o tuvieron en todas partes, con toda probabilidad, formas gramaticales que cumplen la función que realizan los pronombres personales en las lenguas mencionadas. Pero desde luego no todas ellas utilizan una serie de palabras

especiales como *we*, nosotros, *you*, vosotros, y *they*, ellos, para realizar esas funciones. En latín, por ejemplo, realizan esta función formas verbales especiales. Los antiguos romanos, para indicar que se aludía a la primera persona decían «amo» donde los angloparlantes contemporáneos dicen «*I love*». Pero cualquiera que sea la forma simbólica por medio de la cual los que hablan un idioma intentan realizar esa función, la función misma y con ello este elemento estructural de los idiomas, no tiene su raíz en el idioma o en la mente como tales, sino en el hecho de que vivir juntos en grupos impone ciertas exigencias elementales y, además, las mismas exigencias a gente que, para vivir unos con otros, han de poder comunicarse entre sí por medio de símbolos. Así, en inglés se utiliza el pronombre «*I*», yo, como un símbolo que equivale en una conversación a indicar que la actividad predominantemente representada por un verbo es, está siendo o ha sido realizada por el hablante o la hablante. El singular «*you*», tú, alude a la persona a la que se dirige el hablante. Una forma «*we*», nosotros, indica que participa un grupo que incluye al hablante, mientras que formulaciones en tercera persona aluden a gente que se halla ausente en el momento en que se habla, no está implicada o al menos, no es ni el hablante ni la persona a la que éste se dirige.

En la vida, y por tanto en la experiencia de los grupos humanos surgen una y otra vez situaciones sociales que obligan a las personas que se comunican a expresar claramente si elementos de su mensaje se refieren a ellos mismos, a la persona a la que se dirigen o a una tercera persona del singular o del plural. La estructura del lenguaje refleja en este caso muy claramente no la naturaleza de los seres humanos ni a la persona individual vista en condición de aislamiento, sino a los seres humanos en sociedad. Refleja la necesidad social repetida de expresar claramente de una forma simbólica socialmente regularizada la posición respecto al emisor y receptor de un mensaje de aquello a lo que el mensaje se refiere. Es pues en este caso muy claramente la figuración de los que participan en la emisión y la recepción de un mensaje, y sus posiciones dentro de la figuración, lo que estructura el mensaje. No basta con buscar estructuras en el lenguaje, el pensamiento o el conocimiento, como si tuviesen una existencia propia independiente de los seres humanos que hablan, piensan o conocen. En todos estos casos

podemos relacionar características de la estructura del lenguaje, el pensamiento o el conocimiento con las funciones que tienen en y para la vida de seres humanos en grupos.

Si se restaura la estructura social de referencia, resulta más fácil percibir lo irreal de todos los intentos de ver cada una de las tres funciones a que se refieren los tres nombres de una forma aislada. ¿Qué sería el lenguaje si no tuviésemos ningún conocimiento del que hablar? ¿Qué serían conocimiento y pensamiento si no pudiesen transmitirse de persona a persona por medio de los símbolos sonoros de un idioma? La más castigada por la tendencia a aislar sin considerar conexiones, a dividir sin examinar relaciones, probablemente sea la predisposición humana a pensar. El hábito lingüístico que permite a los individuos desde hace siglos aludir a esta y a otras funciones cerebrales relacionadas por medio de nombres reificadores como razón o mente, ha hecho estragos entre los ilustrados. Ha dado origen a muchas mitologías muy curiosas en las que símbolos como éstos representaban el papel que jugaban en los tipos de mito más antiguos los dioses o espíritus. De hecho, el término alemán «Geist», probablemente relacionado con la palabra inglesa «ghost», fantasma o espíritu, permite representar ambos tipos de mito por medio del mismo símbolo. La fama de Hegel se basa en su filosofía sumamente imaginativa e inmensamente inteligente sin duda, centrada en el desarrollo del «Geist». En el idioma inglés, el término *«mind»*, mente, puede utilizarse en general como equivalente del alemán *«Geist»*. El *Oxford English Dictionary* menciona como uno de sus usos «la sede de la conciencia, los pensamientos, las volíciones y creencias» y cita a Mill diciendo «la mente es ese algo misterioso que siente y piensa». En los círculos académicos está ya pasado de moda utilizar el término «alma». Se utilizan diversas palabras sustitutorias para eludir este término aunque se dice más o menos lo mismo, pese a que referirse a una cosa o sustancia incorpórea dentro del cuerpo humano sea una contradicción en sí. Por medio de estas palabras aludimos simplemente a funciones específicas del organismo humano.

Así, una de las funciones del término «pensamiento» es la de aludir a la capacidad humana de hacer seguir sus pasos a los símbolos previendo una sucesión de posibles acciones futuras sin realizar ninguna acción. Sólo se logra confusión a través de un tipo de

ciencia que intenta ocultar lo que no se puede ocultar. Razón, mente y otros términos sustitutos de alma son en conjunto alusiones de nivel de integración muy elevado a los seres humanos y sobre todo a su capacidad para gobernar la conducta a través de la previsión de sus posibles consecuencias a lo largo de una sucesión bastante prolongada de etapas. No son entidades autónomas, sino funciones vinculadas a órganos. Puede resultar conveniente hablar de ellas como entidades por derecho propio, pero al uso tradicional de símbolos ficticios familiares como razón o mente quizás le venga bien de cuando en cuando una reorganización drástica. Podríamos también hablar del mismo modo de un hecho no fáctico, una sustancia insustancial. El conjunto de funciones de niveles múltiples alcanza desde el nivel figurativamente representado como conciencia, que media flexiblemente entre el objetivo cambiante de un individuo y el impulso del mundo cambiante en el que un individuo está emplazado, hasta el nivel de los niveles de impulso y de control de impulso, más automáticos y por tanto menos flexibles, que Freud llamó, utilizando también un nombre reificador, el inconsciente.

Un breve ejemplo puede ayudar a ilustrar el hecho de que lo que llamamos mente es una estructura de funciones cerebrales a más de un nivel, representado a menudo como pensamiento. No es fácil sorprenderse pensando. Pero si uno lo hace, descubre muy pronto por debajo del nivel de ese pensamiento paso a paso que corresponde al lenguaje público, formas de pensamiento abreviado. Se saltan de modo experimental algunas estaciones intermedias en la precipitación del pensamiento y a los individuos les resulta difícil traducir la avalancha de razonamiento condensado al lenguaje paso a paso que exige la comunicación. La forma abreviada de hacer dar sus pasos correspondientes a los símbolos lingüísticos está a menudo vinculada al pensar en forma de imágenes. Pero debe bastar esto aquí. Hay mucho trabajo preparatorio a hacer para aclarar el uso de símbolos lingüísticos no sólo como medio de comunicación sino también como medio de orientación en forma de conocimiento y razonamiento y sus vinculaciones con la compleja maleza de fantasía e impulsos prelingüísticos. En este contexto podemos limitarnos a eliminar las barreras conceptuales que tienden hoy a separar el razonamiento, el conocimiento y la

comunicación por medio de un lenguaje. Dicho del modo más inequívoco posible, unos seres humanos sin lenguaje serían también seres humanos sin conocimiento y sin razón. El lenguaje, el instrumento que garantiza que un ser humano pueda comunicarse y actuar con eficacia con miembros de su grupo, es indispensable para que se desarrolle plenamente un ser humano capaz de utilizar el conocimiento y de razonar en forma de símbolos lingüísticos como medio de orientación. Son todas funciones humanas dirigidas de una persona a otras. Las hace posible el modo específico que tienen los seres humanos de vivir juntos formando grupos, y hacen a su vez posible esta vida en grupos.

Los lenguajes quiebran sin duda este mundo en pequeñas piezas. Los diccionarios, por ejemplo, pueden reunir todas las palabras de un idioma y exponerlas por orden alfabético. Pero podríamos avanzar muy poco en la investigación de los lenguajes si procediésemos, a la manera de la física clásica, midiendo palabras aisladas. Las pautas sonoras consagradas socialmente como símbolos de hechos transportan su mensaje claramente del emisor al receptor sólo si forman parte de una agrupación de símbolos en frases o si su contenido simbólico viene definido por el contexto como en el caso de exclamaciones del tipo «Hola» o «Dios mío». Un idioma no es un simple montón de piezas del que un hablante dado elige símbolos sonoros específicos cuando lo exige la ocasión, aporta también modelos de la composición de símbolos sonoros. Ofrece un nombre separado, un símbolo separado para cada experiencia que está al alcance de un grupo; ofrece al mismo tiempo modelos de su relación. Las explicaciones en forma de agentes espirituales o agentes causales son ejemplos evidentes. Por tanto, en cierta medida, un lenguaje dado y en especial la lengua materna, prevacía el pensamiento del individuo. Pero no es imposible librarse de categorías implícitas en el propio idioma, dentro de ciertos límites, como puede mostrar este ensayo. La tendencia actual a tratar conocimiento, lenguaje y pensamiento como elementos independientes, y hasta quizás como elementos que existen por separado sin molestarse mucho en considerar su relación, puede servir ella misma de ejemplo. Podríamos decir en lenguaje tradicional que es sintomático de un desequilibrio en la relación entre análisis y síntesis favorable al primero. Corregir ese desequilibrio es uno

de los objetivos de una teoría de los símbolos. Exponer aquí con más detalle la compleja relación que existe entre análisis y síntesis nos llevaría demasiado lejos. Bastará con que nos mantengamos dentro de los límites de este ejemplo e indicar brevemente que las tres actividades o productos de los individuos se refieren a funciones de los símbolos: el conocimiento primordialmente a la función de los símbolos como medios de orientación, el lenguaje primordialmente a su función como medios de comunicación, el pensamiento a su función como medios de investigación, en general a un elevado nivel de síntesis y sin ninguna acción a un nivel más bajo.

Los tres se centran en la manipulación de imágenes mnemotécnicas aprendidas y almacenadas. Ya he aludido antes al hecho de que cuando movilizamos símbolos de las imágenes mnemotécnicas para la reflexión no necesitamos siempre colocar un elemento tras otro del mismo modo que tenemos que colocarlos en una minuciosa comunicación lingüística con otros. Pueden condensarse. Las imágenes de la memoria que son indispensables si la manipulación de símbolos tiene la función de una comunicación verbal pueden omitirse cuando hacemos recorrer sus pasos a los símbolos con el objetivo de la reflexión. Las imágenes de la memoria se pueden manipular a diversos niveles de síntesis. Tomemos como ejemplo simplificado el caso de unos forasteros que preguntan por el mejor camino para llegar a la estación central. Usted tiene una imagen mnemotécnica perfectamente clara de toda la zona por la que los forasteros tienen que pasar. Pero ahora debe usted verbalizar su imagen mnemotécnica para comunicárselo a esos forasteros, y al mismo tiempo elegir para ellos la ruta más favorable, pues tienen prisa y podrían fácilmente perder el tren. Así que empieza usted a verbalizar la imagen: Sigan en línea recta en esta dirección hasta que lleguen a la tercera esquina a mano derecha. Hay un restaurante chino y la calle que tendrían ustedes que tomar se llama calle Barbacoa. Crucen al otro lado y sigan hasta que lleguen a una plaza grande... Se encuentra usted con que ha olvidado el nombre de la plaza. Pero tiene perfectamente clara la imagen mnemotécnica de la ruta de los forasteros hasta la estación, así que les hace usted una breve descripción indirecta y los envía allá con la esperanza de que lleguen.

Así, los símbolos en los que me centro aquí pueden almacenar-

se en la memoria y recordarse cuando lo exige la situación. Pueden ser imágenes mnemotécnicas latentes, pueden volverse activas como piezas de conocimiento que rigen conducta y sentimiento y luego volver a quedar latentes. Pero los símbolos investigados aquí son imágenes mnemotécnicas de un tipo específico. Pueden conectarse con las pautas sonoras de un idioma específico. Son, en una palabra, comunicables. No me centro aquí, o lo hago sólo marginalmente, en imágenes mnemotécnicas del tipo privado escasamente vinculadas a las pautas sonoras de un idioma determinado. Ambas pueden tener el carácter de fantasías, pero en un caso son fantasías privadas y en el otro fantasías públicas o sociales compartidas por diferentes individuos. No hay fronteras firmes o definidas entre los dos tipos de imágenes mnemotécnicas. Las alusiones a la distinción pueden facilitar la percepción de los límites y el punto focal de esta investigación. Puede facilitar la comprensión del hecho de que tanto el uso del lenguaje como símbolo de algo que existe realmente como su uso como símbolo de algo que no existe son características de ese equipo que diferencia la especie humana de todas las demás, por comparación con el uso de símbolos sociales de un modo que se considera altamente congruente con la realidad y se clasifica por ello como racional o razonable. Su uso como representativos de fantasías aún se infravalora notablemente como característica humana distintiva.

Se suele considerar que los símbolos de fantasías no corresponden a la inteligencia, sino que son irracionales. Pero, en realidad, de la capacidad humana de imaginar cosas que no existen, acontecimientos que no suceden y comunicar respecto a ellos a través de símbolos adecuados, sólo existen huellas, como máximo, de un equivalente en el mundo animal. No sólo es el padre y la madre del arte, fue también y es aún indispensable para la supervivencia de la humanidad una vez que surgió una especie biológicamente equipada para orientarse y comunicarse por medio de conocimiento aprendido. Sus miembros habrían estado perdidos en un mundo que en su mayor parte no conocían y no podían conocer sin la capacidad para establecer conocimiento imaginario y comunicación respecto a él. Llenaron con conocimiento de la fantasía los huecos de su conocimiento congruente con la realidad. Nunca carecieron del todo de conocimiento congruente con la realidad. El conoci-

miento que tenían de detalles dentro del circuito comparativamente reducido de su vida solía ser amplio. Pero no llegaban a alcanzar, claro está, un conocimiento adecuado de las relaciones más amplias que afectaban a su vida. Hicieron falta muchos miles de años para llegar a esta etapa actual, aún muy inadecuada, que fue una veta del desarrollo social que hizo posible y quizás necesaria la evolución biológica de una especie cuyos medios innatos de orientación se habían debilitado y ablandado, que había llegado a depender para su orientación y comunicación de un fondo de símbolos socialmente transmitidos de lento crecimiento. No podían saber qué era lo que causaba un fuego de azufre en un volcán cercano. El conocimiento de que un dragón que escupía fuego estaba instalado dentro de la montaña o que estaba emplazada allí la fragua de un demonio les permitía emprender una acción adecuada con objeto de apaciguar a aquel espíritu. La conciencia del hecho de que no tenían y no podían tener un conocimiento más congruente con la realidad respecto a la naturaleza del volcán habría equivalido a una confesión de su propia incapacidad para influir en el curso de los acontecimientos. El mito dirigió su actuación.

Las imágenes de la memoria pueden iluminar en un fogonazo la posición de un acontecimiento en relaciones de tiempo y espacio con otros. Tienen un carácter integrador. En un mundo en que existen otras personas además de uno mismo es difícil de concebir que pueda uno separar de las otras funciones del conocimiento su función lingüística o, más específicamente, su función como medio de comunicación. No hay, por lo que se puede ver, ninguna ruptura estructural absoluta en la línea de continuidad que lleva desde símbolos o imágenes mnemotécnicos de una elevada congruencia con la realidad a símbolos con un elevado contenido de fantasía. Dejaré abierta para futura investigación la cuestión del carácter innato de algunos símbolos. Hay ciertos hechos que sugieren que los edificios con una gran cúpula despiertan sentimientos distintos en los seres humanos que una torre esbelta tipo minarete, porque los primeros son símbolos del pecho femenino, los últimos símbolos fálicos. No es inadmisible que así sea, pero no hay pruebas suficientes para que se pueda tener la certeza. Es necesario investigar más. Lo que quiero dejar sentado es que aunque se descubriese el carácter biogenético de algunos símbolos, no es posible ninguna

conceptualización adecuada de estos descubrimientos si se representan como antípodas los símbolos biogenéticos y los sociogenéticos. La existencia humana se representa de un modo más adecuado si se conceptualiza el tejido de símbolos de un idioma concreto como una continuidad en una condición de flujo. Algunos de sus sectores pueden estar o no biogenéticamente fijados, mientras que otros son más claramente adquiridos por aprendizaje, pueden cambiar de acuerdo con la experiencia o la falta de ella y tienen un origen sociogenético. La adquisición de pautas sonoras y de pautas de símbolos por aprendizaje no se limita a individuos vistos aisladamente. La gente puede también aprender u olvidar en grupo. Los antepasados humanoides, una vez que llegaron a una etapa en la que la orientación por medio del conocimiento se había convertido en el medio de orientación dominante, difícilmente podrían haber sobrevivido a la mayor conciencia de lo que no sabían o, por no andarse con rodeos, de la amplitud de su no conocimiento. Ni podríamos nosotros tampoco, en realidad. Su conocimiento congruente con la realidad era en muchos casos dentro de su ámbito más pequeño más detallado que el nuestro. Pero el campo dentro del cual sociedades de estadios anteriores conocían más detalles era, y aún es en cualquier caso concreto, por comparación, estrecho. Como no podían ya orientarse sin conocimiento, el conocimiento de la fantasía, la magia y el mito, aunque les extraviaba a menudo, tenía también para ellos un elevado valor de supervivencia. Tomemos como ejemplo el sol. Hasta el siglo XX la humanidad no ha llegado a una etapa de desarrollo del conocimiento científico que permitiese a los científicos exponer una imagen teórica razonablemente realista del sol. Pudieron entonces elaborar un modelo de la evolución de las estrellas similares al sol que explicaba cómo llegaban a existir, cómo y por qué se desarrollaban y cómo decaían y se desintegraban. Puede no ser la última palabra respecto a este tipo de revolución estelar, pero a través de este modelo el símbolo sonoro «sol» ha alcanzado sin duda un nivel elevado de congruencia con la realidad. Este nivel era inalcanzable mientras la ciencia de la física no produjese una teoría de la naturaleza de la materia o la energía suficientemente ajustada. Pero nuestros antepasados humanos vieron salir el sol por el este y ponerse por el oeste

día tras día durante miles de años sin medios adecuados para saber lo que era.

Es probable que los animales que se orientan primordialmente con ayuda de señales específicas de la especie o, como solía decirse, de instintos, no formulan preguntas del tipo «¿qué es el sol?» o «¿quién es ese de allá arriba del cielo?». Sin embargo, los humanos estaban equipados por naturaleza con la necesidad de conocer. El sol desempeñaba un papel en su vida diaria. Era un objeto posible de comunicación. Las sociedades humanas tienen normalmente un símbolo sonoro específico de grupo para el sol. Durante las etapas anteriores de desarrollo del conocimiento este símbolo era primordialmente un símbolo de los temores y anhelos de ese grupo en relación con el sol. Otorgaba a los miembros del grupo la posibilidad de comunicarse entre ellos respecto a la conducta del sol sobre la base de un fondo común de conocimiento relacionado con regularidades e irregularidades del comportamiento del sol. Definía sobre todo el estatus y el poder del sol entre los seres de este mundo y ayudaba así a dirigir y a organizar el comportamiento de los individuos con el sol y también el de unos con otros. Sin cierto conocimiento de este tipo, normalmente con implicaciones prognósicas, los humanos estarían desvalidos: no sabrían qué hacer y qué no hacer en presencia del sol. Ahora la humanidad en su conjunto va aprendiendo lentamente a dar carácter más realista, más científico a la pauta sonora «sol» o sus equivalentes en otros idiomas.

En una sociedad en la que el conocimiento es, como el agua, fácilmente asequible y relativamente barato, puede resultarnos difícil entender en toda su amplitud hasta qué punto dependen los seres humanos del conocimiento para su supervivencia. Las investigaciones del conocimiento se centran, comprensiblemente, en el problema de si dicho conocimiento es correcto o incorrecto, en su valor cognitivo. La función de supervivencia del conocimiento despierta menos interés, comparativamente. Sin embargo, los seres humanos están organizados por naturaleza de tal modo que no pueden orientarse en su mundo y mantener su existencia entre otras existencias sin adquirir un amplio fondo social de conocimiento por aprendizaje. Puede que actualmente no prestemos atención suficiente al hecho de que la necesidad de saber es un aspecto de la constitución genética de los seres humanos. La capaci-

dad que tienen los humanos de elaborar fantasías como respuesta a interrogantes que se plantean por sí solos no tiene menos valor de supervivencia que su capacidad para descubrir lo que solía llamarse la verdad.

Su posible congruencia con la realidad diferencia a estas imágenes mnemotécnicas integradoras preverbales de las imágenes de la fantasía, como las de los sueños nocturnos y los ensueños diurnos, que parecen ser síntomas de control del impulso más que de la orientación y el control del mundo en el que uno vive. Una característica de las fantasías es que son conexiones de experiencias que uno sólo tiene en realidad cuando duerme. De hecho, la fantasía es la hermana gemela de la razón. Ambas son ramas específicamente humanas del mismo tronco. El tronco es la capacidad que tienen los humanos de formar pautas sonoras que representan simbólicamente para todos los miembros de un grupo lingüístico el mismo objeto de comunicación. Enviándose entre ellos estas pautas sonoras, socialmente regularizadas y recibiéndolas a su vez unos de otros, pueden los miembros de un grupo lingüístico transferirse entre ellos o quizás de generación en generación grandes masas de información que pueden o no informar su conducta individualmente. Si es más congruente con la realidad, la llamamos racional. Si la fantasía supera la congruencia con la realidad, podemos considerarla irracional, símbolo del miedo y el deseo o utilizar uno cualquiera de varios términos relacionados. Ambas cosas atestiguan la libertad que han adquirido los humanos por naturaleza de formar imágenes mnemotécnicas de todo lo que tienen al alcance de su conocimiento y cimentarlo firmemente con pautas sonoras específicas. De acuerdo con el conocimiento actual, esta libertad es prácticamente ilimitada.

Sin embargo, todo idioma individual, y por tanto la sociedad a la que el idioma corresponde, establece límites a lo que sus miembros individuales pueden, en una etapa determinada, comunicarse entre ellos, almacenar en la memoria o utilizar de cualquier otro modo. Así, términos como racionalidad e irracionalidad no son simplemente opuestos polares, tal como se entiende a menudo que son. La vía para descubrir lo que es congruente con la realidad puede conducir a través de toda una serie de supuestos imaginativos que tengan el carácter dominante de fantasías. Las fantasías

pueden ser hitos indicadores. La investigación de los hechos indica que hay muchas mezclas y grados de racionalidad e irracionalidad, de congruencia con la realidad y contenido fantástico en los símbolos. Una simple pauta polar empobrece la comunicación.

Además, el que surja un descubrimiento congruente con la realidad de una serie de fantasías experimentales, el que brote de un proceso, ayuda a aclarar el carácter de proceso de la congruencia con la realidad de los símbolos. Pone de manifiesto que las dicotomías con las que intentamos controlar el problema de la congruencia con la realidad de los símbolos es una simplificación; no tienen en cuenta los matices y grados de la aproximación a un descubrimiento auténtico. Empobrece nuestra imaginación enclaustrándola en las dualidades de correcto y erróneo, verdadero y falso y otras de su mismo género. Utilicemos como punto de partida básico la concepción de una idea imaginativa e innovadora por una parte y su cotejo con la realidad por otra. Son indispensables ambas.

De vez en cuando podemos tropezarnos con la sugerencia de que cualquier idea imaginativa, cualquier fantasía puede servir como punto de partida para una teoría auténtica, pero eso es engañoso. Es el cotejo de las fantasías con la realidad lo que muestra si uno ha conseguido dar o no con una vía prometedora. Es raro que una representación simbólica nueva sea en su primera concepción un éxito absoluto, plenamente congruente con la realidad. Pueden contradecirla completamente las pruebas que uno realice, y en ese caso quizás lo más prudente sea abandonar la vía emprendida. Pero la prueba puede también confirmarla en parte y rechazarla en parte. Estamos mal equipados de concepciones firmes para esas mezclas entre fantasías y representaciones simbólicas congruentes con la realidad. Pero pueden encontrarse representaciones a medio camino de este tipo con bastante frecuencia en toda la literatura científica. ¿Qué se ha de hacer en estos casos? El fallo puede ser lo suficientemente perjudicial como para que abandonemos esa vía, o puede ser lo suficientemente pequeño para que podamos apartarlo del camino. Puede que la persona siguiente mejore la red simbólica que yo he expuesto. Quizás deberíamos buscar con más decisión definiciones simbólicas de moradas a medio camino entre la fantasía y la congruencia con la realidad.

Tomemos como ejemplo la propia teoría del símbolo. En mi

opinión constituye un gran avance comparada con representaciones tradicionales como abstracción o generalización. Ayuda además a unificar teorías de lo que se considera normalmente como áreas separadas e incluso independientes de la existencia humana como lenguaje, conocimiento y pensamiento. Pero al hacerlo pone al descubierto para posterior investigación problemas que se planteaban como mucho de una forma vaga y marginal y que hasta el momento no se podían abordar firmemente, como la cuestión de la relación entre el habla y el pensamiento. He apuntado el problema al aludir a la abreviación del lenguaje hablado o escrito por el uso de símbolos en esas operaciones que llamamos pensamiento, pero queda mucho por hacer para que pueda considerarse plenamente aclarada la relación entre ese manejo de símbolos completo y detallado que llamamos hablar y el manejo de símbolos en operaciones del pensamiento.

Además, el término realidad en frases como congruencia con la realidad plantea problemas que quedan ocultos o se distorsionan si intentamos abordarlos sin una perspectiva de proceso sociológico. El desarrollo de conocimiento congruente con la realidad, sobre todo su predominio en relación con el conocimiento de la fantasía en la forma de las ciencias naturales, es en sí mismo un codeterminante de lo que captan los individuos como realidad en una etapa determinada. Así, por ejemplo, la realidad de Newton era más limitada que la de Einstein, porque el fondo social de conocimiento congruente con la realidad era más limitado en la época de Newton que en la época de Einstein. Podría decirse que en relación con el universo físico tal y como se conocía en la época de Newton, las leyes de éste pueden mantener su congruencia con la realidad y por tanto su valor cognitivo. Las limitaciones cognitivas de las teorías de Newton sólo se hacen patentes en relación con el conocimiento congruente con la realidad de una etapa posterior, especialmente la de Einstein. Como ya se ha indicado, la capacidad de producir conocimiento de la fantasía es un don humano tan fundamental y distintivo como la capacidad de producir pensamiento y conocimiento congruentes con la realidad o, dicho de otro modo, racionales. El que no consigamos hallar en nuestros modelos teóricos de la humanidad un lugar para las fantasías es uno de los factores responsables de que no consigamos

vincular teorías de la cultura, y por tanto también de la religión, con teorías de otros aspectos de los seres humanos y sus diversas manifestaciones.

Las óperas y los museos en que se exponen cuadros, los recitales de poesía y los conciertos sinfónicos, y otras manifestaciones culturales, aparte de todas las demás cosas que puedan ser, son también formas de fantasías comunales que interpretan públicamente seres humanos juntos. La gente vive en grupos. La realización de fantasías privadas, por cada individuo en solitario, puede ser peligrosa no sólo para otros sino también para uno mismo. Pero la necesidad de realizar las fantasías es una necesidad humana muy básica y perentoria. La ubicuidad de las competiciones deportivas y de otras actividades culturales y el desahogo, la emoción gozosa, que pueden proporcionar a actores y espectadores dan testimonio del hecho. Decimos esto sobre la marcha. Puede ayudar a estimular el pensamiento; puede subrayar el menosprecio del conocimiento de la fantasía en comparación con el conocimiento racional. Pero las funciones sociales de la cultura son en este marco una actividad secundaria que ha de examinarse más plenamente en otra parte.

El parentesco de lenguaje y pensamiento se hace más directamente visible en los niveles en que esas funciones están más estrechamente dirigidas al control del mundo social y natural en que está emplazado el individuo. Las formas de pensamiento que encontramos allí suelen considerarse formas prototípicas. Una actividad que se encuentra a menudo entre ellas es la manipulación experimental de símbolos sonoros que representan posibles vías de acción, antes de su plasmación en la realidad, con el propósito de determinar cuál de las diversas vías de acción posibles es más probable que lleve al objetivo deseado. Mientras que a otros niveles la estructura formada por este conjunto de funciones de control puede estar más emparentada con el flujo del ensueño diurno, de la imaginería prelingüística. A este nivel en que el control se dirige hacia otras existencias, el pensamiento no se identifica fácilmente como un flujo de símbolos sonoros que se producen sin voz. Es más fácil convertirlo a ese nivel en lenguaje hablado, y el lenguaje hablado se convierte más fácilmente en el lenguaje sin voz del pensamiento, aunque en esa forma suele tener el carácter de una ta-

quigrafía. Puede ser una versión abreviada del uso audible del lenguaje, pero sea escritura normal o taquigrafía, audible o inaudible, lenguaje y pensamiento son inseparables. Sin aprender un idioma, es decir sin aprender a comunicarse con otros seres humanos por medio de símbolos sonoros, un individuo no podría realizar la clase de pensamiento que permite a los seres humanos abordar la clase de problemas que surgen de la coexistencia de cada uno con otros, humanos o no humanos.

Puede resultar más fácil una vez más seguir esta vía de pensamiento si dejamos de tratar las formas sumamente individualizadas de pensamiento que desempeñan un gran papel en sociedades más desarrolladas como un don de la naturaleza humana, y recordamos que en sociedades de etapas anteriores suele desempeñar un papel mayor el pensar en grupos con ayuda de intercambios lingüísticos La propensión a considerar el hablar y el pensar como actividades humanas que se producen, digamos, en compartimentos distintos de una persona y por tanto independientes entre sí, es muy fuerte sin duda hoy en día. La refuerza vigorosamente una tradición arraigada que considera pensar con mucha mayor firmeza que hablar parte de la naturaleza humana y en consecuencia algo no aprendido, y que considera de hecho la capacidad de pensar como la señal distintiva más elevada de los humanos, y por tanto el meollo de la identidad humana. La capacidad de utilizar un idioma se adquiere más claramente por aprendizaje y se sitúa por ello a un nivel inferior en la escala de valores implícita, que otorga prioridad a lo que se considera naturaleza humana y por tanto invariable y eterno. El entretejimiento de un proceso de crecimiento natural y un proceso de aprendizaje social que desempeña un papel decisivo en el desarrollo de la capacidad de los humanos para comunicarse entre ellos por medio de un idioma resulta más difícil de entender, y resulta también más difícil de encajar en la escala de valores tradicional según la cual las verdades eternas invariables son superiores a los datos en proceso de cambio. La razón o la mente consideradas como parte de la naturaleza humana y por tanto como no aprendidas, se sitúan entre las primeras y se clasifica de acuerdo con ello, mientras que el lenguaje, que hay que aprender y que está sometido a cambios, ocupa un puesto muy inferior en la misma escala de valores. Esas posiciones claramente

distintas en una escala de valores que se considera en general evidente por sí misma, son uno de los principales obstáculos para que se puedan apreciar los vínculos fácticos que unen entre sí el pensamiento y el lenguaje.

Aunque las facultades humanas a las que uno denomina razón o mente se consideran parte de la naturaleza humana, se las considera también, curiosamente, con bastante frecuencia, el elemento básico de lo que se considera que no es naturaleza en los humanos. Nos enfrentamos aquí a uno de los síntomas de la confusión que suele producirse cuando intentamos introducir de contrabando en nuestros argumentos el equipaje no declarado de un esquema de valores doctrinal. Algo similar puede decirse de lo que se denominan tradicionalmente las leyes de la lógica. No hay por qué confundirlo con la ciencia de la lógica formal, una forma casi matemática de investigación científica cuyo valor y función cognitiva no se ponen en duda. Las leyes tradicionales de la lógica suelen considerarse comparables a las leyes de la naturaleza, y hasta parte de ellas en realidad. También se utilizan como prueba del carácter invariable de la mente humana, como prueba del hecho de que la mente es un universal humano que funciona del mismo modo en todas partes independientemente de las condiciones cambiantes del lenguaje y el conocimiento. Se trata en general de tautologías de escaso valor cognitivo, pero que dan apoyo al supuesto de que existe oculta en el interior de la persona humana, muy probablemente dentro del cerebro, una entidad misteriosa que funciona de acuerdo con sus propias leyes, independientemente de lo que los seres humanos adquieran por aprendizaje y por tanto del lenguaje o el conocimiento.

Ha de bastar con eso en este marco para indicar brevemente algunos de los escollos que se interponen en el camino de una comprensión más perfecta de la relación entre lenguaje y lo que se denomina mente, entre hablar y pensar. El mayor de estos obstáculos lo representan evidentemente conceptos tales como razón o mente que hacen que parezca que pensar no es algo que hagan, como hablar, seres humanos como tales sino una entidad especial dentro de ellos, que es independiente de todas las demás funciones de la persona humana y que se atiene a leyes propias. Debido a ello ninguna persona puede jamás saber cómo es realmente el mundo sin

la intervención de esta entidad y, además, se supone que dicha entidad forma parte de la naturaleza de los humanos, aunque a diferencia de otras manifestaciones de la naturaleza, sea invisible e intangible. Muchas personas deben saber que las referencias a la mente humana o a otras entidades de este género son una forma de artificio filosófico; que pensar, como hablar y conocer, lejos de residir en espléndido aislamiento dentro de la cabeza humana, es una de varias funciones cerebrales interdependientes. Sin embargo no suele decirse claramente.

Hábitos lingüísticos como ese que hace hablar a todos sobre «la mente humana», «la razón humana», la «racionalidad humana», pueden dar la impresión de que todas las personas que utilizan estas palabras saben claramente de lo que están hablando, mientras que no suele ser así (podríamos incluso aventurar que suele no serlo). Nos hallamos aquí ante un caso curioso de inercia mental. La costumbre nos invita a participar en un pequeño juego social y a encubrirlo con una conspiración de silencio. Simulemos todos que la razón o la mente humana no es menos accesible a través de una investigación científica que el estómago humano y veamos qué sucede luego. Lo que en realidad sucede es, claro está, que el problema no resuelto que nos inquietaba mientras teníamos conciencia de él como problema no resuelto, deja de molestarnos. Se barrió simplemente debajo de la alfombra. Pudimos olvidarnos de él sólo con fingir que había sido resuelto. Expresiones como razón, mente, racionalidad, etc, estaban todas destinadas a encubrir nuestro pequeño fingimiento. Simulaban todas ellas, como su antepasado común, el concepto «alma», que los humanos poseen en virtud de su naturaleza una facultad u órgano especial con todas las características simbólicas de un órgano biológico, una substancia o una fuerza, pero insubstancial. Ningún ser humano lo había visto nunca o había examinado de otro modo su substancialidad insubstacial. Sin embargo, muchas personas estaban dispuestas a comprometerse con afirmaciones muy firmes sobre las propiedades de este órgano intangible. Tanto si lo analizaban bajo el nombre de «alma» como bajo nombres como «mente» o «razón», su estatus ontológico y su relación con otros aspectos más corpóreos de los seres humanos nunca dejaron de ser problemáticos siempre que los seres humanos siguieran queriendo analizar abiertamente

estos problemas. Y no dejaron de ser problemáticas cuando dejaron mayoritariamente de hacer eso. Al tratar como existente algo que no existe, la gente ilustrada no haría ningún mal con sus juegos intelectuales si, al hacer eso, no cerrase la puerta a la investigación de problemas que en la etapa en que nos hallamos es preciso examinar más detenidamente. El problema de la relación entre lenguaje y pensamiento es un problema de este género.

No estoy haciendo más que abrir una puerta que durante un tiempo ha estado cerrada y sellada con bastante firmeza. Hago eso en este marco porque tanto hablar como pensar me parecen formas de utilizar símbolos sonoros. En esta similitud básica, quizás identidad, se halla, creo, la base de la posibilidad de convertir habla en pensamiento y pensamiento en habla. La imagen humana tradicional asociada con el pensamiento, y por tanto también con la mente, es la de un individuo humano aislado. Como quizás se haya advertido, yo ya no sigo esa tradición. La comunicación en la forma de habla humana, la comunicación por medio de un lenguaje o, en otras palabras, por medio de símbolos sonoros socialmente regularizados, presupone una vida en grupos como la forma normal de vida. Lo mismo se puede decir de la actividad que llamamos pensar. Puede resultar interesante abordar los problemas de la relación entre pensar y hablar en una etapa anterior de desarrollo, en una etapa en la que los que pensaban aún no habían alcanzado las características de un grupo especializado; en que grupos que hacían eran aún idénticos a grupos que pensaban; donde, en otras palabras, los que hacían también pensaban por su cuenta.

Puede que lo mejor sea que tomemos las primeras claves de la relación entre pensar y hablar de una banda cazadora, y no del estudio del intelectual. Los grupos de exploradores de esa banda habían comunicado a los grupos dedicados predominantemente a cazar, casi todos los varones adultos, que un grupo de búfalos en excelente condición avanzaba hacia el río a un día de distancia aproximadamente en dirección oeste. Había otras alternativas posibles para proveerse de carne. El resultado final no lo determinaban sólo las alternativas alimentarias. Lo más probable es que la participación en la cacería otorgase a una persona participar en los aspectos de las actividades preparatorias más estrechamente relacionados con lo que podríamos llamar operaciones del pensamien-

to, participar en la elaboración de un plan de campaña preparatorio. Pero en este caso había también aspectos de la operación de supervivencia del grupo que podríamos considerar pensamiento que tenían un carácter interpersonal mucho más acusado que la imagen regularizada de las operaciones de pensamiento que determina nuestro uso de la palabra pensar. En este caso, además, la capacidad de los humanos para jugar con símbolos de una situación futura y de investigar la correspondencia de éstos con los propios propósitos simbólicamente ha dejado tan atrás el nivel animal que han surgido de ellos formas completamente nuevas de vivir unidos y de manipular la naturaleza no humana. Los cazadores de búfalos eran capaces de elaborar un plan detallado y preciso de acción futura semanas o años antes de su ejecución. El ejemplo quizás pueda ayudar a entender mejor la razón de por qué la emancipación simbólica, la emancipación de la acción humana del sometimiento dominante al estímulo del instante presente, se expone aquí como un paso importante, muy decisivo sin duda en el camino de la humanidad hacia su posición de especie animal dominante en la tierra.

Como los que se interesan por investigaciones de este tipo suelen vivir en sociedades sumamente individualizadas y diferenciadas, tienden a considerar las formas sumamente individualizadas de pensar que son frecuentes en sociedades de este tipo como si fuesen lo normal, y por tanto también las formas naturales de pensar de todos los seres humanos en todas partes. Puede que haya llegado el momento de que se pueda aceptar que esto es un error. Tanto el pensamiento como el habla se basan en símbolos sonoros socialmente regularizados. Son ambos actividades sociales. Esa idea de pesadilla de que el pensamiento lo exuda una entidad autónoma invisible como la razón o la mente, encerrada dentro de la cabeza de todo ser humano, se corresponde con la imagen que tienen de sí mismos los que viven en sociedades de este tipo. La idea de que la estructura interna de esta entidad autónoma impide a los seres humanos llegar a saber alguna vez si lo que perciben es real o sólo un reflejo de la estructura autónoma de esa cosa que hay dentro de la cabeza, es una fantasía terrorífica de individuos sumamente individualizados. La ascensión de la humanidad a la condición de especie dominante dentro de las criaturas que viven en la

tierra contradice, como mínimo, el supuesto de un fallo fatal en el equipo natural que posee para orientarse en su mundo. El éxito de la humanidad en una lucha muy prolongada por la supervivencia indica más bien que la naturaleza ha equipado a los hombres con unos órganos excepcionalmente eficaces para orientarse en su mundo de un modo realista. Aún no se ha descubierto ningún fallo estructural en su sentido de la realidad. Como precaución contra malentendidos quizás deberíamos añadir lo obvio: la civilización de la humanidad es en sí misma un proceso en marcha y una meta práctica posible. Nada de las experiencias del presente y del pasado permite suponer que la humanización de la humanidad sea una tarea imposible, ni hay ninguna buena razón para suponer que sea más probable que la descivilización. No es ni más ni menos probable. Es una tarea útil, indispensable en realidad, alcanzar un mayor conocimiento fáctico de los procesos civilizadores y descivilizadores y de las condiciones en las que llegan a ser operativos en su relación mutua.

VI

Lenguaje, pensamiento y conocimiento son conceptos que se hallan, hablando en términos generales, en el mismo nivel de síntesis. Considerando el uso actual de estas palabras, podríamos llegar a la conclusión de que se refieren a grupos de hechos diferentes y que existen por separado, comparables a las diversas clases de animales a las que nos referimos cuando hablamos de peces, insectos y mamíferos. Pero no es así. Los hábitos de investigación han hecho posible que grupos diferentes de especialistas puedan dedicarse al estudio de cada uno de estos campos. Hay teorías del conocimiento que prestan escasa atención al lenguaje y teorías del lenguaje que tienen poco que decir sobre el conocimiento. Aún así, una lengua es sin duda alguna parte del conocimiento de una persona, y una buena parte del conocimiento que una persona puede adquirir ha de adquirirlo a través de una lengua, aunque la proporción de conocimiento adquirido con ayuda de comunicaciones en forma de símbolos sonoros y el adquirido sin comunicación lingüística puedan ser distintos en diferentes sociedades y en diferentes ramas del saber.

Una de las singularidades de las teorías del conocimiento de la corriente general, de la epistemología tradicional, es que la mayoría de ellas tengan tan poco que decir sobre la transmisión de conocimiento de persona a persona y casi nada sobre las características estructurales del conocimiento que hacen posible la transmisión interpersonal, y por tanto también intergeneracional, del conocimiento. Las comunicaciones lingüísticas desempeñan un papel decisivo en esta transmisión. La proporción de transmisión de conocimiento verbal y no verbal puede variar. Pero la transmisión de conocimiento absolutamente no verbal es relativamente rara. El que el papel importante, y en algunos aspectos decisivo, que

desempeña el lenguaje en la transmisión interpersonal de conocimientos despierte relativamente poco interés en las teorías tradicionales del conocimiento no es accidental. Se debe a la imagen humana en que se basan esas teorías y a los problemas que, de acuerdo con esa imagen, parecen teóricamente relevantes y los que no. Esas teorías se centran más que nada en individuos totalmente independientes y aislados. Es una persona imaginaria de este género la que se considera sujeto del conocimiento. De ahí que la comunicación interpersonal por medio del lenguaje desempeñe como mucho un papel marginal en esas teorías, si es que llega a atraer alguna atención.

Además, el conocimiento que esas teorías consideran importante es casi exclusivamente conocimiento científico y con bastante frecuencia sólo el conocimiento de los físicos. El argumento parece ser que sólo ellos producen conocimiento válido o «verdadero». La imagen humana básica de un individuo aislado como sujeto de conocimiento y de la física como la ciencia ejemplar y modélica, tiene como consecuencia una visión limitada y extrañamente escorzada del conocimiento que es importante para esas teorías y el que no. Los grandes científicos individuales acaparan el centro del escenario. Si se llega a considerar en algún momento la transmisión y el aumento de conocimiento, se centra la atención en la sucesión de individuos sobresalientes. Un problema modélico es cómo evolucionó la ciencia de Newton a Einstein. Se menosprecia en general el conocimiento precientífico, aunque se trate de conocimiento verdadero y claramente válido, como el de los trabajadores de la piedra y el metal o los primeros agricultores de los tiempos prehistóricos.

El campo de conocimiento que estas teorías consideran importante está, digamos mayoritariamente autocentrado. El marco de referencia no es la humanidad. El problema no es cómo los humanos adquirieron universalmente conocimiento. El problema prototípico que se plantean estas teorías es el de cómo un científico adquiere conocimiento de la naturaleza por su cuenta, independientemente de cualquier conocimiento que pudiese haber adquirido de otros. Con esta estructura centrada en el individuo es comprensible que tenga poca importancia la relación entre lenguaje y conocimiento, entre los medios de comunicación humana interpersonal

y los medios de orientación humana. Y lo mismo la cuestión de las características distintivas del conocimiento humano. Las teorías del conocimiento que, hablando en términos generales, han dominado el campo desde Descartes, tienen la apariencia de teorías universales que cubren todo el campo del conocimiento humano, pero en realidad se centran casi exclusivamente en un tipo muy determinado de conocimiento. Abordan ese campo limitado basándose en una imagen humana que hace que las personas parezcan una serie de individuos sin sociedad, gente que puede decir yo y no nosotros o vosotros o tú, humanos del tipo *homo clausus*. Artificios de este género permiten mantener en compartimentos separados, como si dijésemos, las teorías del conocimiento, del lenguaje y del pensamiento. Por eso suelen tener poco que decir respecto al estatus ontológico del conocimiento, al problema de qué es en realidad el conocimiento. Podríamos esperar una respuesta sumamente polarizada a esta pregunta, a la manera de la época, una respuesta que utilice términos alternativos como naturaleza o sociedad, materialismo o idealismo. Pero un examen más detenido de la naturaleza del lenguaje ha mostrado ya que en ciertos aspectos no se puede dividir y polarizar así conceptualmente a los seres humanos. El lenguaje es, como ya se vio, uno de los eslabones perdidos entre naturaleza y sociedad o cultura. Podríamos decir que los humanos están hechos por la naturaleza para la cultura y la sociedad. El conocimiento, íntimamente vinculado a la comunicación lingüística, es otro ejemplo de este género.

Las teorías del conocimiento están elaboradas tradicionalmente sin tener en cuenta los aspectos físicos del conocimiento en la forma de las pautas sonoras de un idioma y las imágenes mnemotécnicas cerebrales, ni la regularización social de las pautas sonoras que las permita actuar como símbolos de objetos específicos de comunicación, o, dicho de otro modo, como conceptos. Lo que ya se ha dicho antes sobre el lenguaje puede ayudar a comprender que tampoco puede encajarse el conocimiento en estas polarizaciones clasificatorias convencionales. Conceptos como imágenes mnemotécnicas cerebrales no acaban de ser del todo compatibles ni con materia ni con idea, ni con materialismo ni con idealismo. Lo mismo se puede decir del concepto pautas sonoras socialmente regularizadas como símbolos, conocidas como tales por los hablantes de

la misma lengua y con capacidad por tanto para servir de mensajeras entre la boca de una persona y los oídos de otra. Los que hablan la misma lengua pueden discrepar profundamente sin duda en las opiniones que expresen en esa lengua. Pero el hecho de apreciar sus discrepancias, ideológicas o de otro género, no debe hacernos olvidar todo el conocimiento que comparten como hablantes de la misma lengua. Podemos discrepar en cuanto a la naturaleza y la universalidad de las relaciones de causa y efecto, pero tenemos que compartir una concepción de relaciones causales en el sentido que asumió dicha expresión al surgir las ciencias naturales. En realidad, el conocimiento, lo mismo que el lenguaje, resulta posible también por el entrelazamiento de procesos naturales y sociales. Resulta difícil imaginar una transmisión de conocimiento sin comunicación lingüística, y sin transmisión de conocimiento de una generación a otra un niño humano no podría llegar a convertirse en un ser humano plenamente desarrollado. En realidad, aprender a hablar, es decir, aprender una lengua, es en sí mismo una forma de adquirir conocimiento.

No establecemos con todo esto otra división existencial más como la que existe entre materia y espíritu o naturaleza y cultura. La sociedad humana es un nivel de la naturaleza. Astrónomos, biólogos y puede que algunos científicos especializados más elaboran y prueban correctamente hipótesis sobre la coincidencia de circunstancias que propiciaron este hecho asombroso, la evolución de las sociedades humanas dentro de este sistema solar. Carecemos aún de conceptos capaces de representar adecuadamente la singularidad de este hecho. Aún tenemos en general la tendencia a pasar por alto los cambios en la posición astronómica de la tierra y de las especies biológicas que viven en ella. Las sociedades humanas son claramente distintas en algunos aspectos a otras sociedades animales. He mencionado ya la diferencia que existe entre la capacidad de cambio de los humanos y la rigidez de las comunicaciones animales. El potencial de crecimiento humano pertenece a esta categoría. Y también la posibilidad de transmitir nuevo conocimiento a las generaciones siguientes. La posibilidad de formar nuevos conceptos resulta viable por la infinita variabilidad de las combinaciones sonoras que puede producir el aparato vocal humano.

Como he señalado ya, el cambio social se halla vinculado en el caso de los no humanos al cambio genético, al cambio biológico. Las sociedades humanas pueden cambiar muy radicalmente sin cambio genético. Lo mismo puede decirse de manifestaciones y aspectos específicos de los seres humanos. Consideremos por ejemplo el lenguaje. Es bastante normal que se hable de lenguajes animales. Pero en realidad ninguna otra especie animal tiene los medios biológicos que son necesarios para la comunicación por medio de lenguajes aprendidos que no son específicos de la especie sino específicos del grupo. Y sin embargo, aunque los seres humanos sean en algunos aspectos muy diferentes de los otros animales, también retienen muchas características animales: comen, digieren y se reproducen como animales.

Pero no se conceptualizan adecuadamente sus diferencias con los animales si se enfocan sólo como diferencias de especie. Las diferencias entre humanos y monos son, en algunos aspectos, las que existen entre especies distintas, en otros son mucho mayores. Pueden compararse por su carácter a diferencias de magnitud entre órdenes de especies diferentes. La capacidad de comunicarse por medio de símbolos aprendidos es un ejemplo. Falta casi por completo en los monos. Uno de los motivos de que no podamos resolver el problema del estatus ontológico de los seres humanos en relación con el de los animales es la impropiedad de los conceptos de que disponemos actualmente para esta tarea. La frecuencia con que utilizamos en este marco expresiones que indican que la singularidad de los humanos se debe a que poseen una substancia u órgano invisible o intangible que no poseen los animales se debe también, sin duda, a una cierta inercia intelectual. Estos conceptos son fáciles de manejar y casi todo el mundo los usa con cierta reserva mental tácita. Los fundamentos de conceptos con los que uno trabaja en las ciencias humanas parecen muy sólidos y firmes. Pero raras veces se somete hoy a una inspección seria su enorme estructura subterránea. Se da mucho por supuesto. Si esos fundamentos fueron coherentes alguna vez, es muy dudoso que hoy lo sean.

Podemos llegar a reducir los vacíos de conocimiento. Podemos aproximarnos más a una estructura de referencia que muestre cómo, por qué, dónde y cuándo ancestros prehumanos nuestros se

transformaron en ancestros humanos y pusieron en marcha un proceso de humanidad autocivilizador. La buena suerte puede conducir a algunos a descubrimientos sobre la época en que se produjo ese gran proceso. Se sabe demasiado poco de todo esto actualmente para que puedan elaborarse hipótesis coherentes que merezcan la pena.

Lo que aflora con toda claridad hasta de una división previa tan breve e introductoria es la dirección de cambios en las bases de problemas que es probable que hagan esta tarea más prometedora y productiva de lo que podría ser si siguiese bajo el control férreo de una tradición inmovilista en decadencia. Hay una necesidad muy patente de reformular y repensar. Si se hace eso empieza a aflorar una pauta básica de cambio. Podrían dirigirse las investigaciones más coherentemente hacia procesos interrelacionados de larga duración. El que apenas se haya apreciado hasta ahora la singularidad de los medios humanos de comunicación y orientación predominantes podría servir como señal de aviso.

Está bastante claro que los humanos están biológicamente equipados para dos tipos distintos de comunicación, para comunicarse por medio de señales prelingüísticas específicas de la especie como la risa y por medio de idiomas específicos del grupo. Los grupos equipados para ambas técnicas probablemente disfrutaron de mayores ventajas, sobreviviendo en mayor número. Cuando la situación se estabilizó de nuevo, los grupos biológicamente equipados para ambas técnicas, pero más orientados hacia la comunicación lingüística, se habían convertido en los grupos prototípicos del desarrollo posterior. Pero las formas específicas de la técnica de comunicación más antigua no se limitaron a desaparecer; algunas de ellas llegaron a incorporarse al nuevo prototipo homínido y se adaptaron a él.

Los seres humanos aún están equipados con un instrumento automático que les hace chillar ruidosamente si experimentan dolor, comunicando así su desazón a sus semejantes. La sonrisa automática del niño de pecho, cuando ve a su madre, o sueña con ella, es también una herencia del tipo más antiguo. Hay otros ejemplos. Plantean muchos interrogantes. ¿Cómo se seleccionan automatismos como éste para persistir, o desaparecer, en el programa prototípico a un nuevo nivel de desarrollo? ¿Cómo se establecen

las vías nerviosas precisas para un nuevo tipo de conexiones neurales? Además, es probable que haya muchos casos en que la integración de una vía de reacción nueva en los programas de reacción hereditaria del grupo se aproxime al nivel de complejidad del lenguaje de investigación que se utiliza para investigar esta integración y que lo sobrepase incluso.

Puede ayudarnos una vez más un simple ejemplo. Si se integra una pauta de reacción nueva en el nuevo programa prototípico de un grupo de animales mamíferos, o si por el contrario se rechaza, podemos sentirnos impulsados a conceptualizar esta pauta de innovación en forma de dualismo conceptual, de integración o rechazo. Puede haber no sólo dos alternativas, sino seis, o incluso veinte. Tomemos como ejemplo la sonrisa. Las personas habituadas a la comunicación lingüística pueden no darse cuenta inmediatamente de que también la sonrisa es una forma de comunicación. Sin embargo, eso es lo que es. En este caso no es el aparato vocal sino la cara quien hace de emisora de mensajes de persona a persona. Una sonrisa en la cara de una persona es en primer lugar una señal, una señal del bienestar del emisor y de los sentimientos amistosos que experimenta hacia el receptor del mensaje. Quizá se pueda suponer que las formas ancestrales de la sonrisa de los adultos eran menos variables de lo que son en el único tipo de homínidos supervivientes. La sonrisa, como muchas otras comunicaciones más animales, aún está predeterminada genéticamente y vinculada al presente inmediato. Sin embargo, en el caso de adultos humanos la sonrisa muestra muy gráficamente lo impropio de la dicotomía conceptual acostumbrada de formas de conducta adquiridas e innatas al contrastarla con los hechos observables.

Podríamos decir, a modo de propuesta, que sonreír es una antigua señal bio y sociogenética en una etapa anterior mayoritariamente bajo control precortical, que en el curso del cambio hacia un mayor predominio cerebral ha pasado a estar en cierta medida bajo control cortical. La sonrisa del niño de pecho aún sigue siendo predominantemente espontánea y automática, una forma de conducta que depende de la condición general del organismo y que no está, aún, evidentemente, bajo control cortical. La sonrisa del vendedor que le da a uno la bienvenida en unos grandes almacenes es totalmente «impuesta»; la reordenación de los músculos

faciales en forma de una sonrisa que es algo que identifican de forma innata todos los humanos de la tierra como indicio de intenciones pacíficas y amistosas, se produce en este caso deliberadamente con absoluta independencia de los sentimientos reales del vendedor. Entre la sonrisa espontánea del niño de pecho que no puede mentir y la producción deliberada de una sonrisa por parte de un adulto independientemente de sus sentimientos pueden apreciarse numerosas formas intermedias. Los adultos pueden todavía sonreír espontáneamente, por ejemplo por las gracias de un niño pequeño. Pero pueden también reprimir la sonrisa si les parece inoportuna. Los miembros de diferentes naciones pueden reaccionar con una sonrisa ante circunstancias distintas según las diferencias de su código nacional de conducta. Estas variaciones parecen indicar distintas combinaciones de control cortical y precortical de la conducta relacionada con la sonrisa. En suma, una investigación más detenida de esta forma concreta de conducta humana puede permitirnos entender mejor el hecho de que todas las formas de conducta humana pueden emplazarse en el mapa del organismo humano o, en otras palabras, emplazarse en algún lugar del tiempo y el espacio. Eso no sólo es aplicable a las comunicaciones preverbales sino también a las verbales, es aplicable al pensamiento y al conocimiento. Todos tienen una posición en el tiempo y en el espacio.

Este ejemplo puede servir como recordatorio de que nos hallamos en una fase muy primitiva de nuestra investigación de estas cuestiones. La investigación de problemas de evolución biológica en las ciencias humanas puede dar fácilmente la impresión de una doctrina científica bien asentada y sin embargo ligeramente anticuada. Las teorías de la evolución en su forma popularizada suelen ser, ciertamente, simplificaciones groseras. Hay quienes parecen creer que el proceso de evolución sigue su curso con una inevitabilidad automática. Suponen, por ejemplo, que el proceso de evolución ha de desembocar necesariamente en la aparición de una especie de superhumanos derivada de la especie actual de humanos. Se presta relativamente poca atención al hecho de que la circunstancia de que la humanidad alcanzase posición dominante frente a muchas otras especies ha influido de modo notorio en la lucha por la supervivencia entre ellas. En realidad, algunas especies sobrevi-

ven y otras han perecido como consecuencia de acciones humanas. No se presta la atención que merece a la necesaria modificación de la teoría de la evolución que impone el hecho de que la humanidad haya alcanzado una posición hegemónica en amplias zonas de la esfera del universo en el que pueden vivir animales y plantas. La teoría de la evolución, lejos de estar anticuada, se halla en su condición actual muy probablemente en una de las etapas primitivas de su carrera.

Lo mismo puede decirse de muchas otras tentativas de modelos teóricos de procesos a largo plazo y a un nivel muy elevado de síntesis. La tentativa de Hegel de una síntesis del desarrollo de las ideas en el marco europeo y el modelo de Comte de etapas sucesivas de desarrollo del conocimiento son ejemplos característicos. Desde una cierta distancia se puede ver más claramente que estos intentos de síntesis del desarrollo a largo plazo del conocimiento se hicieron, digamos, prematuramente. Se hicieron en una época en la que los datos empíricos y el bagaje conceptual asequibles para elaborar modelos globales del proceso a largo plazo del conocimiento humano eran aún demasiado imperfectos para semejante tarea. En la elaboración de estos primitivos modelos de síntesis se hicieron muchas conjeturas inspiradas. La obra de estos dos individuos sirvió a menudo en los siglos siguientes como ejemplo disuasorio que demostraba que las tentativas de síntesis de procesos de larga duración en el campo de conocimiento estaban condenadas al fracaso.

La experiencia es instructiva. Al apartarnos de la dinámica del conocimiento a largo plazo reforzamos la tendencia a abordar el conocimiento como si fuese un objeto estacionario de las ciencias naturales, hasta el punto de que la base previa de nuestro cuadro global parece una mescolanza de fragmentos inconexos. Tenemos la naturaleza, tenemos la cultura, tenemos el conocimiento, científico o de otro tipo, tenemos la política, la economía y los símbolos del lenguaje que lo abarcan todo, pero cómo se coordina todo esto de un modo coherente es una cuestión que raras veces se plantea y casi nunca se aclara. Sin embargo, no puede caber duda alguna de que por muy inevitable que pueda parecer esta confusión de símbolos inconexos, los procesos a los que estos símbolos se refieren se hallan en realidad conectados entre sí y con bastante frecuencia

entretejidos. Naturaleza y cultura son un ejemplo elocuente. Actualmente estos conceptos están constituidos de tal modo que parece que se refiriesen a segmentos totalmente independientes del mundo en el que vivimos los humanos. Se utilizan bastante a menudo como si aludiesen a antípodas polares, a dos esferas antagónicas de nuestra vida. También suele analizarse el conocimiento como si su forma de existencia fuese la de una entidad desencarnada y también en este caso se representan simbólicamente como antagonistas la organización biológica de los humanos y sus conocimientos. Sin embargo, es la estructura de los seres humanos lo que hace posible el conocimiento, igual que hace posible la comunicación a través del lenguaje y con ello la transmisión de conocimiento de generación en generación.

Los seres humanos pueden adquirir una buena cuantía de conocimiento a través de la experiencia individual, lo mismo que los monos y los elefantes. Pero en todos estos casos el alcance del conocimiento que puede adquirirse a través de la experiencia individual sin el uso de palabras es sumamente reducido. En realidad, la adquisición de un lenguaje da al ser humano acceso a un fondo social de conocimiento que sólo en tamaño es un múltiplo de lo que puede aprender esa persona únicamente de la experiencia personal no verbal. El fondo de un lenguaje contiene de hecho el sedimento de experiencias vividas en el curso de muchas generaciones por muchos individuos distintos y depositadas allí de una forma simbólica. No sólo influye en todas las experiencias personales de los propios individuos, les permite también aprovechar experiencias y reflexiones de otros. En suma, el conocimiento en el que se apoya la actuación de los individuos experimenta una expansión explosiva si pasan a hallarse conectados a través de la adquisición de un lenguaje con el fondo de conocimientos de una sociedad.

Sea cual sea la vía que se siga en esta reconstrucción hipotética del pasado, todas llevan en ciertos aspectos a la misma conclusión: el que los humanos vivan juntos, aunque exija represiones específicas del placer, otorga a la especie ventajas supervivenciales superiores quizás a los de cualquier otra especie precisamente porque con la ayuda de sus lenguas, de esos conjuntos de símbolos socialmente regularizados, los individuos de una generación posterior pueden hacer uso de los resultados de las experiencias de genera-

ciones anteriores. Pueden también olvidarlos. Esta capacidad de servirse de conocimiento procedente de las experiencias y reflexiones de generaciones anteriores potencia notablemente el valor supervivencial que tiene el vivir juntos o, en otras palabras, en sociedad, para los miembros individuales de ésta. El proceso de crecimiento comunitario del conocimiento, con sus equilibrios entre la asimilación y el olvido del conocimiento adquirido a lo largo de varias generaciones, es un campo aún no suficientemente estudiado. Podríamos decir poco más o menos que sólo sobrevivieron a las pruebas implacables de las luchas primigenias por la supervivencia aquellos antepasados nuestros que se adaptaron a las exigencias de una vida en común. En la actualidad llevan la voz cantante formas de pensar que parecen indicar que vivir juntos en sociedades significa vivir en oposición a la naturaleza humana. En realidad todos los hitos con que uno se tropieza en esta hipotética reconstrucción del pasado señalan en dirección opuesta. Indican que los humanos están hechos por naturaleza para vivir juntos, una vida que, vista con realismo, incluye luchas entre personas y en el grupo y su control y dirección.

Pero los signos indicadores parecen señalar en dirección opuesta debido, en parte al menos, a que la forma tradicional de análisis y la formación de símbolos derivada de ella nos fuerzan a ver como manifestaciones de humanidad que existen por separado lo que son sólo en realidad diferentes funciones y diferentes perspectivas de la misma manifestación. Nos fuerzan a reflexionar sobre el lenguaje y a hablar de él como si el lenguaje fuese un objeto separado del conocimiento, y del conocimiento como si fuese un objeto separado del pensamiento, y del pensamiento como si fuese un objeto separado del lenguaje, etc. Tendemos así a bloquear una perspectiva de los signos indicadores al considerar que existen por separado, e incluso que son opuestos polares, aspectos de la humanidad que son en realidad básicamente idénticos y funcionalmente interdependientes, como naturaleza humana y sociedad humana, o lenguaje y conocimiento.

No hay duda de que la golondrina madre puede dar un ejemplo, y puede animar desde lejos con su voz a la cría vacilante que está a punto de emprender el primer vuelo saliendo del nido, pero no tiene medio alguno de transferir a su cría el conocimiento del

vuelo que ha adquirido a través de la experiencia. Los monos pueden adquirir conocimiento por imitación, lo mismo que los humanos. Pueden aprender de ejemplos. Pero como ya dije, el campo del conocimiento adquirido sin ningún uso de palabras es muy limitado. La singularidad de la organización neural y vocal, incluyendo la capacidad humana notablemente ampliada de almacenar pautas sonoras c imágenes mentales en la memoria, constituye una base orgánica para almacenar y para movilizar conocimiento que no tiene igual en el mundo que conocemos. No sería sorprendente que, dada la atmósfera intelectual de nuestra época, se clasificase de materialismo la inclusión de aspectos biológicos en una teoría del lenguaje y del conocimiento. Los hechos observables conducen inequívocamente la investigación hacia el problema de cómo se entrelazan un proceso natural de crecimiento y un proceso social de aprendizaje. La costumbre tradicional de conceptualizar observaciones en forma de opuestos polares oscurece el asunto. Al conceptualizar problemas como éste en forma de entidades que existen por separado como naturaleza y cultura se ofrece un campo de batalla para el enfrentamiento de materialistas e idealistas. En este caso, como en muchos otros, lo que impone una formulación del problema en términos de una cosa o la otra no son los hechos en sí, sino la tradición social, el talante intelectual de los que formulan problemas de ese modo.

Consideremos la clasificación habitual de teorías como materialistas o idealistas. La forma humana de orientación con la ayuda del conocimiento, de comunicación con la ayuda de un lenguaje, exige estructuras biológicas específicas. Ejemplo de ello son los sectores de la memoria notablemente ampliados de la especie humana y el aparato vocal capaz en apariencia de producir una variedad infinita de pautas sonoras. Pero este tipo de estructuras son difícilmente comparables con trozos de materia como rocas o átomos de hidrógeno. Como ya he indicado antes, estas estructuras, lejos de ser antagónicas respecto a la sociedad sólo pueden cumplir su función si están socialmente pautadas. La integración de símbolos de estas estructuras en la teoría del conocimiento no entraña una reducción intelectual de ideas a materia. Ni es compatible con la idealización de ideas. La representación simbólica de ideas como entidades desencarnadas que existen fuera del espacio

y del tiempo da origen a teorías fantasmales sin ningún valor cognitivo. Es una experiencia extraña vivir, por decirlo así, en un período de transición del predominio de un paradigma en las teorías del conocimiento al predominio de otro. Es muy posible que signifique pasar a una era en la que polaridades habituales como la que se da entre materialismo e idealismo parezcan tan irrelevantes como la disputa medieval entre nominalistas y realistas y en la que la congruencia con la realidad del conocimiento predomine sobre el dogmatismo ideológico incluso en el campo de las ciencias humanas.

Las etapas evolutivas por las que pasaron los antepasados de la humanidad actual, en el camino de la comunicación mayoritariamente a través de señales innatas a la comunicación mayoritariamente a través del lenguaje, son aún desconocidas en su mayor parte. También lo es la biogénesis del uso de pautas sonoras socialmente regularizadas como símbolos que pudieran entender emisores y receptores de un mensaje dentro del mismo grupo lingüístico como símbolos del mismo objeto de comunicación. Pero ese vacío en nuestro conocimiento evolutivo no nos impide ver muy claramente lo que diferencia la comunicación animal de la humana, y qué consecuencias tiene o tuvo esta diferencia en el desarrollo de la humanidad. Voy a seleccionar en este marco dos de estas consecuencias a las que dedicaremos atención preferente.

En primer lugar, los medios de comunicación de que disponen los animales están relativamente indiferenciados si los comparamos con los lenguajes humanos. Uno de los supuestos posibles es que pueden haberse producido en pequeñas etapas, progresos de diferenciación y el correspondiente progreso en integración conceptual, mezclándose a veces con arrebatos explosivos de cambio innovador en la misma dirección. Supongamos que en un sector de grupos primates con comunicaciones específicas de la especie surgiese un grupo con ciertas formas de comunicaciones verbales mucho más diferenciadas, cuyo significado simbólico conociesen sólo los miembros de ese grupo. Ese tipo de diferenciación no sólo podría producir una cooperación más diferenciada de los miembros del grupo en caso de luchas con otros grupos de protohumanos o de animales, sino que podía fortalecer también la cohesión de ese grupo en acción. Sólo los miembros de ese grupo conocerían el

significado de este aumento de diferenciación de las pautas sonoras. Sólo ellos podrían actuar en consecuencia. De ese modo, el crecimiento, por aprendizaje de la diferenciación específica de grupo, podría haber ayudado a aumentar la cohesión de un grupo. Esto aumentaría la capacidad de sus miembros para coordinar sus actividades. La cohesión suplementaria habría dado a ese grupo muchas ventajas, pudo ayudarle a aumentar sus posibilidades de éxito en la caza y en las rivalidades intercomunales. Un grupo podría aprender a modificar los gritos habituales específicos de la especie ante la proximidad de un enemigo según la dirección por la que el enemigo llegase, o según el tipo de enemigo que se pudiese esperar. En una palabra, la mayor variabilidad del medio de comunicación brindaba al grupo ventajas evolutivas.

En segundo lugar, una de las ventajas más notorias de la comunicación lingüística humana respecto a la comunicación animal, ya sea ésta comunicación postural, vocal o de todo el cuerpo, es la precisión relativamente elevada de la información que se transmite de persona a persona. Las comunicaciones verbales pueden ser también, comparadas con intercambios preverbales, más flexibles, más adaptables a una gran variedad de situaciones. Una de las direcciones del cambio de una comunicación principalmente por medio de señales innatas a la comunicación principalmente por símbolos aprendidos es la que conduce a un distanciamiento mayor tanto de los objetos de comunicación como de los sujetos, de las personas de los propios emisores. Las comunicaciones animales constituyen en muy alto grado información sobre el sujeto, sobre la condición del que las produce. Los humanos no han perdido ni mucho menos esa capacidad. Pero la representación de la propia condición por medio de símbolos específicos del grupo presupone una capacidad para distanciar el mensaje de sujeto y objeto de la que carecen los organismos prehumanos. Aunque las comunicaciones verbales exijan mayor distanciamiento de sujeto y objeto que las comunicaciones animales, pueden en virtud de su flexibilidad pasar de centrarse más en el sujeto a centrarse más en el objeto, y a la inversa. Se puede hacer que se centren más en el objeto o más en el sujeto, que se distancien o que se impliquen más. Consideremos por ejemplo el mensaje «nosotros hablamos inglés». Puede ser un mensaje sumamente distanciado y orientado al hecho. Puede

ser también una advertencia muy personal a alguien que osase hablar cualquier otro idioma. El mensaje tiene su aspecto relacionado con el hecho que impide que influya en su significado la condición del emisor. Puede servir, al mismo tiempo, como medio para comunicar a otros la condición del emisor. Está más centrado en el objeto que el maullido de un gato, pero tiene también un ámbito limitado para transmitir a otros la condición del emisor. Hasta un examen rudimentario del lenguaje nos muestra que una simple polarización como la de «subjetivo» u «objetivo» o, en realidad, de «sujeto» y «objeto» no sirve ya.

De hecho, hasta el brevísimo examen de comunicaciones simples como «nosotros hablamos inglés» puede mostrar la impropiedad de teorías del conocimiento que menosprecian el aspecto lingüístico del conocimiento. Pueden encarcelar la imaginación en un paisaje ontológico definido por la fórmula «aquí estoy yo..., el mundo exterior está ahí. ¿Cómo puedo tener seguridad de que las imágenes que se forman dentro de mí del mundo exterior corresponden a ese mundo tal como es en realidad independientemente de mí?» El paisaje cambia si se presta la debida atención al hecho de que el mensaje está codificado y que el código, mirémoslo como lo miremos, se ha desarrollado con el tiempo en una unidad social concreta como vehículo principal de comunicación de ésta, como su lenguaje. Transmitiendo su lenguaje y sus recursos de conocimiento a la nueva generación se logra que los niños lleguen a ser plenamente humanos. Están predispuestos por naturaleza para asimilar símbolos como medio de comunicación y orientación. Su proceso natural de crecimiento les prepara para integrar los productos sociales. No se puede pasar por alto la estrecha interdependencia del crecimiento natural y el social. Sin ella los humanos no pueden desarrollar medios adecuados de orientación y autorregulación. Pero lo cierto es que en el caso humano tiende a menospreciarse el entrelazamiento de procesos naturales y sociales. Bloqueos de percepción, cuyas razones no es preciso investigar aquí, tienden a concentrar la atención en casos donde naturaleza y sociedad parecen interponerse cada uno en el camino del otro.

La falta de comprensión, de la naturaleza y la función de los símbolos sociales, el que no se haya logrado aportar en realidad una teoría del símbolo adecuada, son algunas de las razones de

que haya este vacío en el bagaje científico actual. Sin embargo, las tentativas de llenar ese vacío exigen, y pueden a su vez estimular, cambios de largo alcance en los propios supuestos básicos, y esa no es tarea fácil. Pueden exigir, por ejemplo, una ruptura con la tradición, según la cual parece que el enfoque científico de los problemas de la naturaleza pudiesen descubrirlo en cualquier momento individuos a los que se dejase de nuevo sólo con sus recursos individuales y con total independencia del desarrollo de un fondo social de conocimientos en su sociedad y en la humanidad. Éste es uno de los supuestos básicos de los filósofos de la corriente general que siguen en la línea de Descartes, Kant y Popper. En el caso de los seres humanos, y sólo en ese caso, la transmisión de conocimiento por medio de símbolos sociales permite a generaciones posteriores edificar sobre los conocimientos de generaciones anteriores, revisarlos y ampliarlos. El crecimiento intergeneracional del conocimiento es, como la comunicación lingüística, exclusivamente humano. Aunque proceda del mundo animal no tiene precedentes en él. Ya he indicado que le acompañan otras innovaciones evolutivas, como el predominio cerebral de unos sectores de memoria, muy ampliados y probablemente reestructurados, en los que puede almacenarse conocimiento en forma de símbolos.

¿Pero no actúa también el lenguaje con el que uno ha sido educado como una barrera que bloquea el acceso a nuevo conocimiento? ¿El propio fondo de conocimiento heredado no se interpone entre la gente, los usuarios del lenguaje, y los propios acontecimientos de este mundo? ¿No estamos encarcelados tras los firmes muros de símbolos sociales heredados sin los que el mundo en el que vivimos permanecería desconocido? Una de las dificultades a que se enfrenta uno si intenta hallar una respuesta a estas cuestiones es la búsqueda casi automática de una imaginería espacial que facilite la comprensión. Podemos sentir, por ejemplo, la tentación de preguntar si lenguaje y conocimiento tienen el carácter de una ventana o de un telón. Sin embargo, ningún símil espacial nos es útil aquí. Los símbolos no son cuadros o espejos del mundo; no son ni ventanas ni telones. No tienen una función imitativa, pictórica, tienen una función representativa. Representan objetos de comunicación dentro de una comunidad lingüística sin otra razón más que la de la naturaleza humana que prepara al niño en proce-

so de maduración para su impregnación con un lenguaje comunal y la de la tradición social que ha hecho que pautas sonoras específicas sean representativas de objetos de comunicación específicos. El concepto de significado es una forma útil no espacial de abordar estos problemas. En el marco de los idiomas representa la función simbólica de pautas sonoras utilizadas como medio de comunicación verbal. La conciencia del carácter social de los idiomas, de su función como medio de comunicación entre una pluralidad de seres humanos, es esencial para entender su función simbólica y, por tanto, para entender el término «significado». El que las palabras tienen un significado puede parecer fácilmente un misterio si sirven como marco de referencia individuos aislados. No necesitaríamos un lenguaje si pudiésemos vivir en situación de aislamiento. Partiendo de ese supuesto podría parecer inexplicable que las pautas sonoras de un lenguaje representen simbólicamente los mismos datos o, en otras palabras, tengan el mismo significado para diferentes individuos. En la etapa actual hace falta un gran impulso de autodistanciamiento para darse cuenta de que el punto de partida para investigaciones de este género no es uno mismo concebido como una persona en situación de aislamiento, sino formaciones sociales, figuraciones elaboradas por una pluralidad de seres humanos, por otros además de por uno mismo. La naturaleza del significado deja de ser un misterio si se comprende esto.

Las ondas sonoras que producen la garganta y la boca de una persona están destinadas a los oídos de otra persona y no tienen sentido sin algún otro que pueda recibirlas. Todo lo que los miembros de una comunidad lingüística pueden experimentar y comunicarse articuladamente puede localizarse en su lenguaje. Representa el mundo entero tal como ellos lo experimentan. El tejido de símbolos lo abarca todo, lo mismo que el espacio y el tiempo. Como he indicado ya, puede muy bien concebirse como otra dimensión. Todo lo que se conoce, se conoce por su nombre. El suceso sin nombre es aterrador. Los seres humanos no podrían sobrevivir si los símbolos del lenguaje no fuesen en cierta medida congruentes con la realidad, con los datos que representan. Su orientación sería deficiente, su comunicación estaría llena de malentendidos. Pero el lenguaje puede contener también simples falacias. Es decir, el lenguaje puede ofrecer una representación sumamente precisa de la

realidad y representaciones erróneas. Podemos intentar desarraigar estas últimas aunque han disminuido notablemente en algunos sectores de nuestros idiomas, sobre todo en los que representan el universo físico. Pero junto con representaciones congruentes con la realidad abundan en los idiomas, de pasado y presente, fantasías comunales.

Podemos aclarar la relación entre los símbolos sonoros representativos y lo que representan sin aludir a la función que tienen estos símbolos para los seres humanos. El procedimiento tradicional, la descripción de la relación entre el símbolo sonoro «mesa» y la mesa de nuestra sala de estar como la relación entre una afirmación general y un caso particular, no es erróneo, pero no basta. No ayuda a aclarar por qué los seres humanos pueden utilizar versiones generalizadoras de símbolos. Eso sólo se aprecia si se presta atención a la función de los símbolos. El concepto general «mesa» sirve a aquellos que lo utilizan como medio de orientación. Activado en su reserva mnemotécnica les ayuda a identificar objetos concretos, a determinar su naturaleza y el lugar que ocupan entre los múltiples acontecimientos del universo. Tiene también una función como medio de comunicación. Permite a los individuos analizar entre ellos problemas de objetos concretos, por ejemplo una mesa determinada, aún cuando no estén presentes aquí y ahora. Los conceptos generales forman parte del fondo común de un idioma. Hasta los adversarios pueden compartirlos.

El reconocimiento del hecho de que dependemos totalmente de símbolos comunales para nuestra comunicación y orientación puede provocar un sentimiento claustrofóbico. ¿Nunca podemos salir entonces de la órbita de los símbolos y afrontar cara a cara hechos que existen independientemente de ellos o del mundo de los humanos en general? Quizás convenga diferenciar más claramente el modo de existencia y el modo de representación de los hechos. El que los seres humanos dependan para su orientación del uso de símbolos sociales es perfectamente compatible con la posibilidad de decir que los objetos existen independientemente de los seres humanos. Es probable que todos los grupos lingüísticos del mundo tengan un símbolo sonoro propio para lo que en la versión del idioma en que está escrito esto se conoce como el sol o la luna. Eso no excluye la posibilidad de decir que esos cuerpos celestes

existen independientemente de los seres humanos si es eso lo que quiere decir uno. El considerar el sol y la luna como dioses o diosas y fantasías colectivas de ese temor pueden haber bloqueado durante un tiempo la transformación de los términos «sol» y «luna» en el sentido de una mayor congruencia con la realidad. El ejemplo muestra hasta qué punto puede variar el equilibrio entre congruencia con la fantasía y con la realidad en el significado de las palabras. Dicho equilibrio se ha alterado de un modo notorio en favor de la realidad, especialmente en el campo de la naturaleza física. Puede servirnos de nuevo de ejemplo el concepto sol. Estaba fuertemente orientado hacia la fantasía y ha ido orientándose cada vez más a lo largo del tiempo hacia una congruencia con la realidad. Así pues, el problema de en qué medida favorece o bloquea un lenguaje el acceso a los hechos tal cual son realmente depende en gran parte de la etapa de desarrollo del lenguaje y del conocimiento en la que el individuo nace.

El significado de las pautas sonoras, su contenido simbólico, puede cambiar. Los hechos demuestran que los fallos del conocimiento pueden corregirse a lo largo de las generaciones. Pueden representar claramente los objetos como si poseyeran una estructura propia y una existencia independiente. Si en un período determinado elementos de un lenguaje deforman la realidad, y no hay duda de que pueden hacerlo, el defecto puede enmendarse. Pero el margen de correcciones es limitado cuando se han asentado cambios de significado en el conjunto de la sociedad, así como alteraciones o innovaciones de pautas sonoras. Éste es uno de los rasgos fundamentales que diferencian los bloqueos y distorsiones cognitivos producidos por los idiomas de las inseguridades cognitivas debidas teóricamente a unidades transcendentales. Los primeros son modificables, son corregibles. Las segundas no; se describen como invariables, como eternamente idénticas en todos los seres humanos y como totalmente impermeables a nuevas experiencias. La duda básica, la inseguridad fundamental respecto a si los seres humanos pueden llegar alguna vez a adquirir conocimiento del mundo tal como es realmente, que ha llegado a convertirse en un *leitmotiv* de la corriente general de la filosofía desde que la formuló Descartes, se basa en un extraño supuesto que raras veces se formula explícitamente. Parece indicar que las funciones cognitivas

de los seres humanos se desarrollaron en un principio por su cuenta, independientemente de un mundo que hay que identificar, y que los seres humanos, tras desarrollarse al principio sin objeto de cognición durante un tiempo, por accidente como si dijésemos, entraron luego en un mundo ajeno. Pero eso es una fábula. Los seres humanos se han desarrollado *dentro* de un mundo. Sus funciones cognitivas evolucionaron en contacto constante con objetos que había que identificar. La emancipación simbólica en cuyo curso los medios de comunicación socialmente adquiridos llegaron a imponerse sobre los que estaban fijados genéticamente permitió a los humanos adaptar su juicio y sus actuaciones a una variedad casi infinita de situaciones. Los humanos no entraron en el mundo como ajenos a él. Sujeto y objeto forman parte del mismo mundo. La tendencia biológicamente predeterminada de los humanos a formar símbolos sonoros de todo lo que experimentan y pueden desear comunicar a otros da testimonio de este hecho. Las categorías que utilizan en cualquier momento dado en sus comunicaciones mutuas se han desarrollado y pueden desarrollarse aún más en su comunicación ininterrumpida con el mundo no humano.

Por otra parte, el supuesto aparato cognitivo de los humanos, y la duda transcendental vinculada a él no sólo se exponen, en contraste con el lenguaje y el conocimiento, como totalmente invariables, sino también como productos de otro mundo que se han formado completamente aislados de sus objetos. El sujeto y el objeto antípodas filosóficos y los supuestos derivados de ellos son totalmente estacionarios. Suelen estar encerrados en un molde no procesual. Si datos sólo observables como cambiantes, como sucesos en una condición de flujo, se presentan en la simbolización científica como totalmente inalterables, como completamente no procesuales, nos encontramos normalmente con problemas fantasmales que no tienen solución. Uno de ellos es el que nos encontramos aquí. Las pautas del lenguaje y del conocimiento que los individuos aprenden de pequeños, que existían antes de que ellos existieran, no están colgando en el aire. También ellas tienen que haber sido representadas por personas individuales. Pero no se puede parar ahí. Quizás podamos ver que se equivocan los que afirman que el lenguaje es sólo la suma total del habla de hablantes individuales. La ideología oscurece en este caso el hecho evidente de

que los individuos no tienen libertad para emitir los sonidos lingüísticos que les apetezca. Para que les entiendan tienen que utilizar el mismo lenguaje que los otros miembros de su grupo. Así pues, un lenguaje tiene un grado de autonomía respecto a cualquier individuo concreto que lo hable. Sin embargo, sólo existe si lo hablan individuos humanos.

Por tanto, la afirmación de que todos los individuos humanos necesitan por naturaleza las pautas de un fondo de conocimiento y de lenguaje preexistente, que a su vez tiene que haber sido el logro de individuos humanos que han absorbido el lenguaje y el conocimiento de generaciones anteriores, puede meternos en un atolladero. Ambas afirmaciones son válidas: cada individuo aprende un lenguaje social «preexistente» y «un lenguaje social que exige hablantes individuales». Si el problema (lenguaje previo a individuos, individuos previos a lenguaje) se formula de un modo estacionario, el problema es insoluble. Invita a buscar principios absolutos donde no pueden hallarse. Pues el encadenamiento de generaciones es un proceso continuo y en procesos de este tipo nunca hay principios absolutos. Todo ser humano aprende un idioma de otros individuos, pero estos otros individuos también aprendieron su idioma de otros individuos. Así pues, ¿dónde se inició la secuencia? La necesidad de hallar principios absolutos forma parte del hábito social de nuestra época. Y como tal puede cambiar. Aún es pronto para un cambio, pero es probable que aumente la necesidad de él. Los hechos comprobados, aunque sean escasos, indican un proceso sin principio con fases cambiantes, pero sin absolutamente ningún corte. No hay ningún motivo para suponer que nuestro equipamiento teórico no pueda adaptarse al manejo de procesos de este género. No estamos condenados eternamente a buscar causas y principios donde en realidad no existen. Ayuda mucho a orientarse rellenar las carencias de hechos comprobados con hipótesis. El concepto de un proceso evolutivo continuado se ajusta bien a esta tarea. En la actualidad no tenemos ninguna prueba y, que yo sepa, ni siquiera una hipótesis de cómo la comunicación mayoritariamente a través de señales fijadas genéticamente se convirtió en comunicación sobre todo por símbolos aprendidos, pero podemos considerar que es un postulado muy probable el de que esa emancipación simbólica se produjo. La alternativa es el mito.

¿Qué clase de modelo surge si el proceso continuado se representa como tal? Ya he dicho antes que es necesario diferenciar entre un proceso de evolución y un proceso de desarrollo. Aquí, en un nuevo nivel de la espiral cognitiva, tenemos un ejemplo. Lo que surge si intentamos llenar los vacíos con hipótesis es en primer lugar el cuadro ya familiar de un proceso evolutivo en cuyo curso el predominio de señales heredadas biológicamente dio paso al de los símbolos sociales adquiridos individualmente como medio de comunicación. Estos símbolos eran sumamente maleables y versátiles. Estaban sometidos a cambios como consecuencia de cambios en la suerte de un grupo o simplemente de sucesos coincidentes. Así, el predominio de la comunicación simbólica entre nuestros antepasados como consecuencia de un proceso evolutivo dio origen a un proceso de cambio que no era de carácter evolutivo, que no estaba determinado por estructuras genéticas. Dio origen a un tipo de proceso puramente social, de desarrollo.

El propio proceso evolutivo, es lo que se supone, creó condiciones que pusieron en movimiento procesos de desarrollo. No hay ninguna necesidad de suponer que la evolución se detuvo en los ancestros de la humanidad al iniciarse procesos de desarrollo. Es posible que grupos de la estirpe ancestral estuviesen sometidos a ambos tipos de cambio. Los individuos del paleolítico, por ejemplo, no sólo sufrieron cambios evolutivos, sino que fueron perfeccionando también muy poco a poco sus herramientas, lo que fue un cambio de desarrollo. Nada parece saberse hasta el momento sobre la capacidad de comunicación por medio de lenguajes. Fuese la que fuese, éste es un ejemplo de ambos tipos de cambio actuando en grupos de la misma estirpe.

En el caso del único tipo superviviente de homínidos los cambios de lenguaje y los avances en el conocimiento son buenos ejemplos de un tipo de cambio sólo de desarrollo. Es difícil determinar si la humanidad está sometida a cambios evolutivos. Los humanos, en una lucha constante por la supervivencia, han obtenido la supremacía sobre amplios sectores del mundo animal. En esos sectores se han convertido en los triunfadores de la lucha por la supervivencia. En su caso ha dejado prácticamente de ser operativa una de las palancas principales del cambio evolutivo, la rivalidad entre especies casi igualmente poderosas. Por otra parte, se ha

acelerado el cambio de tipo desarrollo. En algunos aspectos las condiciones bajo las cuales se produce, según la teoría clásica de Darwin, la evolución de nuevas especies, han cambiado radicalmente. Hay sectores del mundo animal en los que el proceso imprevisto de evolución aún continúa como antes. Pero hay un gran sector en que casi han cesado la libre lucha por la supervivencia y la selección por supervivencia del más apto. Allí, la humanidad ha surgido como el tipo de seres vivos más apto o, mejor dicho, el más poderoso. Si continúa la evolución, lo más probable es que se trate de un proceso planeado, una evolución planeada de consecuencias no pretendidas. La humanidad ha llegado a dominar a la mayoría de sus enemigos y rivales potenciales del reino animal, aunque a nivel de virus y bacilos continúe la lucha. En otros niveles los humanos detentan mayoritariamente el control. Han matado, enjaulado o confinado en reservas a otras especies animales y están empezando a darse cuenta ahora de que el dominio sobre los otros entraña cierta responsabilidad respecto a ellos.

No es una cuestión ociosa en este marco preguntarse cómo consiguió la humanidad alcanzar la supremacía a esos niveles. Entre las respuestas actuales a esta pregunta, las más conocidas son las que se centran en el individuo. Se puede recurrir a la inteligencia superior de los seres humanos, a la superioridad de su poder de raciocinio. O también a la capacidad que tienen los seres humanos para elaborar útiles y herramientas. Pero es casi indudable que lo que ha jugado en la práctica un papel decisivo en el excedente de poder que han alcanzado sobre otras especies ha sido su facultad de transmitir conocimiento en forma de símbolos de una generación a otra y (a pesar de retrocesos) el aumento continuo de conocimientos congruentes con la realidad a lo largo de milenios que hizo posible su transmisión intergeneracional continuada.

El tipo tradicional de inevitabilidad del desarrollo tenía un fuerte tono naturalista. Se dio casi por supuesto que era inevitable una evolución como la que postulaban Darwin y sus seguidores y que continuaría eternamente. Hubo quien dedujo de ello que la teoría de la evolución entrañaba una predicción según la cual tarde o temprano la especie humana vendría seguida de otra versión mejorada, lo mismo que los homínidos siguieron a los monos. No defendemos aquí este supuesto. Sin embargo, todo desarrollo social

se basa en ciertas condiciones. Si esas condiciones cambian o desaparecen el desarrollo consiguiente es también probable que cambie o que concluya. La ascensión de la humanidad como grupo dominante en amplios sectores del mundo animal es un ejemplo de ello. La inevitabilidad tipo camisa de fuerza del proceso evolutivo, que en siglos anteriores se daba casi por supuesta, oculta la complejidad del problema. Entraña por ejemplo una línea recta de desarrollo en la dirección del progreso. En un examen más detenido uno descubre normalmente que se trata de un avance en un sector sumamente específico de la sociedad. Puede ir acompañada de lo que pueden parecer retrospectivamente pasos atrás.

Éste no es el lugar adecuado para una exposición más completa de los problemas de la inevitabilidad y el progreso de tipo desarrollo. Baste con decir explícitamente lo que se ha indicado implícitamente una y otra vez, que ni el concepto de evolución ni el de desarrollo entrañan tal como se usan aquí una inevitabilidad tipo camisa de fuerza ni una dirección unilateral hacia el progreso. Lo que entrañan es un orden según el cual problemas y soluciones de problemas de una etapa posterior presuponen una solución de problemas de una etapa anterior. Lo último precede necesariamente a lo primero, pero lo primero no sigue necesaria e inevitablemente a lo último. Repitiendo el punto esencial diremos que los avances en el conocimiento de este tipo pueden permitir a la humanidad controlar sectores de problemas que antes eran inaccesibles. Puede actuar también como una barrera para ampliaciones posteriores del conocimiento. Quizás valga la pena indicar una vez más que ésta es la diferencia fundamental entre las unidades trascendentales tradicionalmente asumidas, que dan origen a la duda respecto a si los seres humanos serán capaces de adquirir conocimiento del mundo tal como es independientemente de ellos. Estas unidades transcendentales se exponen de un modo naturalista como inamovibles y eternas. A diferencia de ellas, los símbolos como intermediarios entre sujetos y objetos son variables. Pueden llegar a ser más o menos congruentes con la realidad. De hecho, algunos símbolos de la naturaleza han llegado a ser y pueden por tanto llegar a ser en el futuro plenamente congruentes con la realidad que representan.

Esta variabilidad de los lenguajes, el hecho de que puedan lle-

gar a ser más o menos congruentes con la realidad y modificar completamente pauta y significado, es perfectamente compatible con el hecho de que los lenguajes tienen ciertas funciones en común, en todas las etapas de desarrollo. Quizás baste con mencionar una de ellas. Muestra claramente la función del lenguaje como medio de comunicación entre una pluralidad de seres humanos. Me refiero a la función que en la mayoría de las lenguas europeas modernas se representa por la serie de pronombres personales. Esta serie sirve, junto con la forma gramatical correspondiente de un verbo, como medio indispensable de orientación. Indica a qué persona o grupo de personas se refiere una expresión concreta. Indica si se refiere al hablante o a un grupo al que pertenece el hablante, si se refiere a una persona que está presente, a la que el hablante se dirige, o a un grupo al que pertenece la persona a la que se dirige y por último a una persona no presente en el momento y en el lugar, a la tercera persona o a un grupo al que la persona ausente representa. La forma gramatical concreta que representa esta función puede variar. En latín, por ejemplo, la primera persona del singular está representada simbólicamente por una forma del propio verbo correspondiente. Ego, una palabra independiente, sólo se utiliza si uno quiere subrayar el hecho de que esta o aquella actividad está relacionada con uno mismo. Pero sea cuál sea la forma gramatical concreta, se utiliza para representar esta función; esto mismo se halla presente en una u otra forma en todas las lenguas conocidas. Si no fuese así sería un caos. Las funciones que cumplen los pronombres personales, comparadas con el carácter que tienen las comunicaciones de los animales, espontáneas y autocentradas, son indicativas de un autodistanciamiento y una concentración en el objeto mayores que la comunicación por medio de un lenguaje exige a sus usuarios. Para utilizar del modo adecuado una representación simbólica de la propia persona, por ejemplo los pronombres personales «tú» y «yo», tenemos que ser capaces de mirarnos a nosotros mismos, digamos, desde una cierta distancia. Los lenguajes humanos representan todos ellos un nivel más elevado de concentración en el objeto, comparados con las comunicaciones animales. Este nivel de concentración en el objeto impone a todos los idiomas ciertas características estructurales comunes. Una de estas características es la función que cumplen en algunos

idiomas los pronombres personales. Las hipótesis sobre la estructura de los idiomas suelen exponerse sin comparaciones evolutivas. Mientras no se tenga en cuenta el hecho de que la capacidad de comunicarse por medio de un idioma es una etapa de un proceso evolutivo, no podrán apreciarse claramente las características comunes de los objetos.

He aquí un ejemplo. Si la comunicación por medio del lenguaje surgió de la comunicación prelingüística por pequeñas etapas, por medio de un avance transcendental relativamente rápido o por medio de ambas cosas, su evolución constituyó un aspecto significativo de la evolución de la única especie humana viva. Aunque los detalles de este proceso son mayoritariamente desconocidos, algunos de sus resultados, algunos detalles del cambio, se destacan con bastante claridad. El mayor distanciamiento, la mayor concentración en el objeto de los idiomas no destaca claramente a menos que comparemos la comunicación lingüística con la comunicación animal. Pero hay otras características estructurales cuya función y significado pueden no salir a la luz si consideramos el lenguaje sólo un síntoma de una mente humana aparentemente invariable, si consideramos los idiomas como muchas otras características de los humanos resultado de un proceso evolutivo que puede continuar o no.

La mayor variabilidad, la flexibilidad y sobre todo la capacidad de ampliación, son algunas de las características que diferencian la comunicación lingüística humana de la comunicación animal. Esta última se halla limitada a funciones estrechamente relacionadas con la condición del sujeto comunicante y tiene por tanto un ámbito relativamente limitado. Una de las características biotécnicas innovadoras de los lenguajes es su elasticidad, su adaptabilidad casi infinita a las nuevas experiencias sociales. Las nuevas experiencias sociales, y entre ellas los nuevos inventos y descubrimientos, se representan simbólicamente tarde o temprano en el idioma de un grupo humano. La cuestión de si la capacidad de aprendizaje humana distintiva que permite realizar innovaciones técnicas y organizativas podría haberse desarrollado del modo que lo hizo, si los seres humanos no tuviesen la capacidad de hablar entre ellos de nuevas experiencias, de comunicarse representando tarde o temprano las nuevas experiencias simbólicamente por medio de nue-

vas pautas sonoras, es cuestión que exige más investigación. Una buena parte de las pruebas que tenemos indican que la capacidad de ampliar un fondo social determinado de lenguaje y de conocimiento por medio de innovaciones, a través de pautas sonoras y de lo que simbólicamente representen, constituye una condición previa indispensable de las innovaciones científicas y técnicas. ¿Podría haberse ensanchado el conocimiento humano como lo hizo por ejemplo desde la construcción de hachas para la caza a la de computadoras, desde la percepción del sol como un dios o el vehículo de un dios a su percepción como una especie de horno ardiente de helio, sin el carácter enormemente flexible y amplio de los lenguajes de pautas sonoras que sirvieron a los humanos como medio de comunicar conocimiento de individuo a individuo y de generación en generación?

No hay duda de que en términos evolutivos la función primaria del lenguaje es la de ser hablado, el uso de las pautas sonoras como símbolos de comunicación entre individuos. Pero no es la única función. Ya he llamado la atención sobre el hecho de que leer es una forma de utilizar las funciones del símbolo sin producir pautas sonoras, y lo mismo puede decirse de escribir. En estos casos, las pautas sensoriales de sonido han sido substituidas por las pautas sensoriales de visión. Pero hay usos del lenguaje sin uso manifiesto de pautas sensoriales. El modo mejor conocido de utilizar el lenguaje, sólo manipulando símbolos y despojándolos de toda conexión visible con pautas sensoriales, son ciertamente formas de lo que llamamos pensar. En estos casos, los símbolos retienen, a lo que parece, las pautas que han recibido en relación con el lenguaje o los lenguajes de la persona que piensa. Pero el proceso de aprendizaje ha hecho posible entregarse a una especie de hablar silencioso, a la manipulación de símbolos sonoros sin emitir un sonido, sin la menor actividad sensorial tangible. Sin embargo, el lenguaje silencioso del pensamiento puede transformarse siempre en lenguaje hablado. Hay de todos modos otras formas que parecen consistir, en apariencia, en una manipulación de símbolos sin las pautas de frases del lenguaje hablado, o con una conexión bastante débil con ellas como máximo. Este tipo de pensamiento simbólico puede diluirse imperceptiblemente en la manipulación de imágenes no verbales que mencionamos antes. Las frases pueden

reducirse a palabras clave que pueden fundirse a su vez con imágenes. No siempre es fácil transformar el pensamiento o el conocimiento de este tipo en lenguaje hablado, aunque el pautado de símbolos, por lo que se puede decir en esta etapa, se mantiene prácticamente idéntico al que reciben los símbolos en el idioma de una sociedad concreta. Es preciso un examen más detenido y detallado para determinar hasta qué punto se manifiestan a este nivel incluso diferencias de lenguaje y por tanto de hábito social. ¿Los que hablan francés utiliza a este nivel incluso símbolos de un modo distinto a los que hablan inglés, y éstos de un modo distinto a aquellos cuya lengua madre es el español o el alemán? Me doy cuenta de que, con todo esto, estoy planteando problemas en vez de resolverlos. Pero los problemas también destacan una cuestión significativa en este marco. Nos vemos obligados de nuevo a tomar conciencia de que lenguaje, pensamiento y conocimiento no pueden abordarse como si existiesen en compartimentos separados. No pueden considerarse sujeto material de teorías distintas. La especialización no es útil ya. Hace falta una teoría unificada que los abarque a todos.

Es fácil percibir que el lenguaje tiene sus aspectos materiales. Para cumplir su función como medio de comunicación, no sólo debe ser hablado; ha de ser también oído. La pauta sonora ha de desplazarse de una persona que envía un mensaje a una persona o personas que lo reciben. Nos encontramos de nuevo con el desarrollo de un grupo de humanos con su idioma específico y con otros hábitos característicos como una especie de a priori social. Existe previamente a cualquier experiencia del ser humano recién nacido y ayuda a modelar su facultad de hablar, pensar y conocer. Esta disposición biosocial es la condición de continuidad en el desarrollo del lenguaje, el pensamiento y el conocimiento. Explica la persistencia con que se mantienen a lo largo de generaciones en muchos casos características distintivas del desarrollo de sociedades diferentes o, como suele decirse, de culturas diferentes. Sin embargo, para entender mejor el carácter trascendental de esta disposición no basta con comparar sociedades humanas diferentes entre sí. Su significado pleno sólo se destaca claramente si nos elevamos a un nivel superior de síntesis y comparamos sociedades humanas con sociedades animales. Los miembros de las primeras

se comunican principalmente por medio de un lenguaje aprendido; los de las segundas se hallan por lo que se refiere a su medio de comunicación vinculados en mucha mayor cuantía a formas que no se adquieren a través del aprendizaje comunal e individual, sino que son formas de comunicación predeterminadas genéticamente. Una comparación a este nivel hace más claramente visible que la comunicación lingüística es uno de los diferenciales básicos de la sociedad humana.

Una de las características distintivas más significativas de la sociedad humana es su capacidad para cambiar, para desarrollar nuevas formas, para adaptarse a condiciones nuevas sin que se produzca ningún cambio biológico en la especie. La estructura de las sociedades animales es específica de la especie; la estructura de un grupo de chimpancés es siempre distinta de una forma específica de la de un grupo de gorilas o de gibones. Los lobos, los elefantes o, más aún, los insectos sociales, forman grupos característicos de su especie casi invariables. Su vida de grupo ha llegado a producirse como parte del proceso biológico que llamamos evolución, es decir como parte del mismo proceso en cuyo curso surgió como tal la especie biológica correspondiente, y el período de tiempo necesario para estos cambios evolutivos es relativamente grande, sobre todo si los comparamos con los cambios tipo desarrollo. Si nos planteamos la aparición de una nueva especie, probablemente nos aproximaríamos más a la verdad utilizando como marco temporal de referencia los milenios en vez de los siglos. Muchas sociedades humanas han experimentado enormes cambios dentro del breve período de tiempo del siglo XX, pasando de tribus a estados, de monarquías absolutas a repúblicas parlamentarias. Los romanos tardaron un par de siglos de desarrollo en pasar de ser una ciudad estado bajo control etrusco y una república urbana a menudo acosada a ser el grupo dominante de un enorme imperio. Este tipo de cambio social sin ningún cambio biológico demostrable de la especie puede diferenciarse con toda claridad, en función de los conceptos utilizados, como un desarrollo social, un cambio no planeado en una dirección u otra, dentro de una misma especie biológica, la del *homo sapiens*. Difiere claramente de los cambios evolutivos que tienen como consecuencia la aparición de una nueva especie

biológica y que en el caso de animales que viven en sociedad incluye la forma que tienen estos animales de vivir juntos en grupo.

El ritmo del cambio social y de la ampliación del conocimiento fue muy lento sin duda durante muchos miles de años. Parece aumentar a una tasa exponencial. Lo mismo hizo el fondo de conocimiento humano congruente con la realidad. Pero el hecho mismo de que aumentase a lo largo de generaciones fue posible por la innovación evolutiva de la comunicación por medio de pautas sonoras hechas por los humanos que sirvieron como símbolos de todo lo que pudiese convertirse en objeto de comunicación en una sociedad determinada, y que hubo que adquirir por aprendizaje. Entre ellos figuraban, en todos los casos de los que tenemos conocimiento, símbolos de la sociedad en que se hablaba un idioma concreto, una especie de autoimagen colectiva.

No sabemos cómo se consiguió el cambio evolutivo hacia comunicación predominantemente por medio de pautas sonoras socialmente regularizadas, asequibles por aprendizaje. Pero este vacío de nuestro conocimiento evolutivo no nos priva de la posibilidad de reconocer que esta novedosa técnica de comunicación por medio de un idioma, por medio de símbolos sonoros socialmente regularizados en su función plurilateral como lenguaje, pensamiento y conocimiento, desempeña un papel decisivo en la transición. Que es una transición de sociedades animales cuya estructura está mayoritariamente determinada por la estructura genética de los individuos, o que es, en otras palabras, específica de la especie, a sociedades humanas cuya estructura puede experimentar enormes cambios sin cambio biológico alguno en la estructura genética de los individuos y mayoritariamente en relación con cambios en las experiencias de grupo, entre ellos cambios en las relaciones de poder o en el fondo social de conocimientos.

Podría argumentarse que los cambios en el fondo social de conocimientos que pueden transmitirse de una generación a otra podrían transmitirse sin el uso de símbolos, sólo por imitación. No cabe duda alguna de que el aprendizaje por medio de imitación desempeña un papel en los procesos de aprendizaje de los individuos, y por tanto en la transmisión de conocimientos de una generación a otra. Es muy posible que la propensión imitativa tan comentada de los monos sea el síntoma de un crecimiento de su

potencial de aprendizaje. Sin embargo, al nivel de las especies de monos aún vivas, el aprendizaje está muy lejos de ganar la partida en la relación genéticamente determinada entre formas de fijación innatas y formas aprendidas en el control de actividades. Además, el ámbito de conocimiento que puede transmitirse a través de imitación silenciosa y su corrección, sin el uso de símbolos lingüísticos, es pequeño en conjunto comparado con el que corresponde a la técnica simbólica de transmisión del conocimiento. No podemos olvidar el hecho de que la imitación muda puede desempeñar un papel en la técnica humana de transmisión de conocimientos, pero es indudable que su potencialidad como tal resulta muy inferior a la de la técnica simbólica. La extensión y variabilidad de las pautas sonoras regularizadas como conocimiento no tienen prácticamente límite visible.

Ni reducen tampoco la adaptabilidad de los símbolos a una mayor congruencia con la realidad, estructuras propias depositadas allí por la naturaleza de los humanos o experiencia prioritaria en cualquier otra forma. La creciente congruencia con la realidad de los conceptos humanos que representan hoy la naturaleza no humana puede servir, como mínimo, de ejemplo de la capacidad de los símbolos hechos por el hombre para desarrollarse en la dirección de mayor congruencia con la realidad o de ampliación del fondo social de conocimiento. También se sabe en general que en todos los sectores de la humanidad donde ha pasado a ocupar un primer plano el conocimiento de tipo científico de lo que llamamos naturaleza, precedió a ese hecho un tipo de conocimiento mágico-mítico. Ese carácter suyo de reino de los espíritus con mayor o menor potencialidad de poder precedió a la experiencia de la naturaleza como un universo en evolución que cambia sin objetivo pero de acuerdo a un orden incorporado.

Como el paso de una imagen mítica de la naturaleza a una imagen científica se considera en general como algo sabido por todos y se da, en consecuencia, por supuesto, no podemos muchas veces apreciar que se trata de un ejemplo elocuente de una de las direcciones tipo desarrollo en que pueden desarrollarse los símbolos sonoros, un ejemplo del desarrollo de los símbolos hacia una mayor congruencia con la realidad. Tomemos como ejemplo una vez más la imagen cambiante del sol. El que el sol haya llegado a verse

como un horno ardiente de helio, por expresarlo en el lenguaje de los legos, puede constituir o no la última etapa de un proceso cognitivo. Lo más seguro es un desarrollo en la dirección de mayor congruencia con la realidad. Lo mismo podemos decir si comparamos bestiarios medievales con un libro moderno de animales con muchas reproducciones. En el primer caso podríamos hallar descripciones coloristas del unicornio y otros animales que sabemos que son productos de la fantasía humana, que se presentan como reales. Los animales míticos han desaparecido mayoritariamente de los libros populares con imágenes de animales de nuestra época.

Hay muchos otros ejemplos más que muestran que el fondo social de símbolos puede cambiar de una condición en la que la línea que separa el conocimiento de la fantasía y el conocimiento congruente con la realidad es imprecisa y hay un desequilibrio entre los dos claramente favorable al primero, a otra condición en la que no hay ninguna ambigüedad en el contenido de fantasía y de congruencia con la realidad de los símbolos en el campo de la naturaleza no humana. Aquí es evidente que en la relación entre los dos tipos de conocimiento gana la partida el congruente con la realidad. Se halla claramente en ascenso en este campo, mientras que en otros, como en el del conocimiento de las sociedades humanas, el de la fantasía, por ejemplo en la forma de ideales sociales, aún se plantea como un conocimiento congruente con la realidad. En estos campos la distinción entre fantasía y realidad es confusa e impera claramente la primera en las formas predominantes de conocimiento.

VII

La teoría simbólica del conocimiento, comparada con las teorías tradicionales del conocimiento que han predominado desde el siglo XVII hasta finales del XX, puede servir como ejemplo de paso rápido de una situación de predominio de las fantasías a un cambio en la relación favorable a una mayor congruencia con la realidad. La expresión congruencia con la realidad está destinada a ayudar a corregir una de las debilidades de las teorías tradicionales del conocimiento: la tendencia a abordar el conocimiento como si éste existiese en un vacío. Estas teorías especializan en general excesivamente el conocimiento. Abordan su función cognitiva, su función de medio de orientación, como si se diese de una forma aislada independiente del resto de sus funciones, sobre todo de su función de medio de comunicación. El estatus ontológico del conocimiento, su lugar en el mundo y por tanto la relación entre el conocimiento, los que conocen y lo que se conoce, sigue siendo confuso. Al separar el conocimiento del lenguaje se le priva de su anclaje en un mundo multidimensional. Parece que es sólo una cosa de la mente de los individuos. Este estatus confirma de forma implícita el supuesto tácito de que el conocimiento es, como el lenguaje, una cosa inmaterial, algo que existe fuera del mundo material, del mundo del espacio y del tiempo, e independientemente de él. Pero es bien sabido que no puede decirse que exista algo que no tenga un lugar en ese mundo. Es indicativo del carácter fantasmal de muchas teorías actuales del lenguaje y el conocimiento el que reciba en ellas escasa atención su aspecto de algo situado en el espacio y en el tiempo. El que todo lo que tiene un lugar en el tiempo y en el espacio tiene también un lugar en la dimensión simbólica no es en modo alguno incompatible con el hecho de que

todo lo que tiene un lugar en la dimensión simbólica tiene también un lugar en el espacio y el tiempo.

La tendencia a hablar del conocimiento como si existiese más allá del espacio y el tiempo va unida a otras que parecen indicar que exista fuera de los seres humanos. Se ha creado todo un vocabulario para sostener esta existencia etérea. Verdad y validez son dos ejemplos. Tienen normalmente un carácter estático. Se han substituido aquí por conceptos procesuales. Las pautas sonoras regularizadas en una sociedad específica como símbolos de un objeto concreto pueden llegar a ser más o menos congruentes con la realidad según las circunstancias. El concepto de verdad tiene su función y su lugar en nuestro vocabulario. En un tribunal de justicia puede decirse que un testigo ha dicho la verdad. Puede decirse tanto de un colegial como de diplomáticos que han dicho una mentira. El antónimo del concepto de verdad es el concepto de mentira. El hombre herido que tras un terremoto les dijo a los guardias del hospital que había estado enterrado bajo los escombros treinta y cinco días, les dijo una mentira para que le dejaran entrar. Pero este par de antónimos es menos utilizable en un marco científico. No resultaría correcto decir que el astrónomo alejandrino Tolomeo y sus contemporáneos dijeron una mentira mientras Copérnico dijo la verdad, que Newton dijo una mentira mientras que Einstein descubrió la verdad. Es el carácter rígidamente estático del concepto «verdad» lo que contribuye tanto a su impropiedad como a sus connotaciones morales. El trabajo científico procede, por el contrario, paso a paso. Tiene el carácter de un proceso que sigue la dirección de mayor congruencia con la realidad o de menor contenido de fantasía de los símbolos a diversos niveles. Sus afirmaciones pueden llegar a ser más o menos adecuadas como símbolos de hechos. Hay muchos grados y matices en la congruencia de símbolos sonoros con hechos. Que el sol es un cuerpo celeste colocado en el cielo por una deidad para iluminar los días de los seres humanos no es una mentira, sino una fantasía, y ni siquiera completamente erróneo, ya que el sol es el origen de la luz del día.

La inseguridad respecto al estatus ontológico del conocimiento se ha eliminado aquí con el recordatorio de que el conocimiento es una pauta sonora que se puede almacenar en la memoria de la

gente, cuyo significado socialmente establecido puede pasar de una condición en la que predomina la fantasía a otra con un nivel elevado de congruencia con la realidad. El problema básico del conocimiento y de la cognición era y sigue siendo el de la relación entre el conocimiento y su objeto, los hechos que representan. Hubo un periodo en que las gentes creían que el conocimiento deformaba o bloqueaba inevitablemente la realidad. Los avances de las ciencias naturales y de la tecnología relacionada con ellas contradicen, como mínimo, esta creencia. No hay nada más característico de la inseguridad básica que acompaña al uso del concepto de conocimiento y con ello a todas las afirmaciones sobre su relación con sus objetos, que el estigma vinculado al uso del término realidad. Los filósofos tienden a estigmatizar como ingenuos a los que utilizan este término en estudios sobre la naturaleza del conocimiento. La poderosa influencia de la filosofía trascendental nos la muestra el hecho de que la gente tiene miedo a utilizar el término realidad al abordar el tema del conocimiento porque teme que la consideren poco profesional, no familiarizada con la doctrina que ha llegado a aceptarse como un axioma entre los *cognoscenti*: la doctrina según la cual el conocimiento deforma inevitablemente, u oculta, un mundo real. Siempre existe la posibilidad de errores y juicios equivocados. Pero en una época en que se ha perfeccionado notablemente la comprobación institucional de la congruencia con la realidad de posibles descubrimientos, al menos en algunas ciencias, puede considerarse anticuada la doctrina del conocimiento como una eterna deformación u ocultación de la realidad. Porque en realidad mientras no se plantee la cuestión de ¿qué es el conocimiento?, y en consecuencia no se aclare, no es posible responder con exactitud a la cuestión de si y hasta qué punto corresponde el conocimiento humano a su objeto, a la realidad que representa.

La teoría del símbolo, de la que se expone aquí un breve resumen, plantea y resuelve esa cuestión de ¿qué *es* conocimiento? Se limita a indicar lo que las teorías del conocimiento pierden de vista por una confusión artificiosa. Devuelve al conocimiento su carácter lingüístico de mensaje de persona a persona en forma de pautas sonoras más o menos regularizadas. Estas pautas sirven a los humanos en una forma como medio de comunicación, en otras como medios de orientación y, en la forma de pensamiento, como

una experimentación silenciosa con soluciones posibles para hallar la más simple y mejor de todas ellas. Sobre esa base podemos decir con toda claridad que el conocimiento no tiene ninguna similitud ontológica con sus objetos salvo si se convierte en su propio objeto. El quid del asunto es que las teorías tradicionales del conocimiento no suelen aludir inequívocamente a los aspectos sustantivos del conocimiento. No dicen claramente que el conocimiento consiste en pautas sonoras que están socialmente regularizadas como símbolos de hechos reales. He evitado coherentemente en este marco el uso del concepto «verdad». El término congruencia con la realidad que he utilizado en su lugar ayuda también a aclarar la relación entre el símbolo y lo que simboliza.

Se tiende a veces a explicar esa relación como una especie de similitud. El símbolo puede percibirse literariamente como una imagen o una pintura de aquello a lo que representa. Sin embargo, en la mayoría de los casos, en todos salvo en aquellos en los que están representados simbólicamente los propios símbolos, éstos símbolos son totalmente distintos de lo que simbolizan. El conocimiento del sol no se parece en nada al sol. No tienen semejanza alguna con él. Sin embargo, como pauta sonora regularizada entre los individuos de un grupo como símbolo del sol, puede tener un contenido de fantasía superior o una congruencia con la realidad superior. Puede desplazarse a lo largo de los siglos hacia lo primero o hacia lo último. La imagen del sol está asociada con la pauta sonora «sun» en inglés. Se almacena de ese modo en la memoria de los angloparlantes. Una investigación científica puede eliminar del símbolo del objeto elementos de la fantasía y aumentar la congruencia del símbolo con el objeto. De hecho, una de las razones de que se haya introducido aquí el concepto congruencia con la realidad es el deseo de evitar la imagen de cuadro o espejo. El término congruencia con la realidad puede atraer la atención hacia la mayor o menor concurrencia entre los objetos y el conocimiento que se tiene de ellos. Lo que puede verse como conocimiento, si su función principal es la de servir de medio de orientación, puede verse como lenguaje si la atención se centra en el mensaje que transporta de un individuo a otro.

Quizá pueda ayudar en ese sentido la teoría del símbolo a zanjar esa larga polémica de si los humanos pueden identificar los ob-

jetos como son realmente o si no pueden nunca descubrir «la verdad» del mundo en el que viven, y en consecuencia tampoco de sí mismos, por la estructura autónoma de su facultad cognitiva, por formas de pensamiento grabadas en la mente anteriores a toda experiencia. Ha sido una disputa extraña, la de esas formas de pensar que existen en los humanos previamente a cualquier experiencia de objeto. Porque entraña, entre otras cosas, que los humanos evolucionaron inicialmente sin un mundo y por tanto sin objetos que tuviesen que identificar, y que entraron en el mundo, por accidente, como si dijésemos, como por una especie de reflexión. Para penetrar en el espíritu del transcendentalismo hay que considerar seriamente la posibilidad de que la facultad humana de identificar objetos esté estructurada de ese modo por naturaleza con el fin de engañarnos. Descartes consideró muy explícitamente el asunto de si el mundo tal como lo conocemos no sería una ilusión. Es indudable que fue algo más que una coincidencia el que en un período en el que un tipo de conocimiento más congruente con la realidad en la forma de ciencia natural alcanzó el predominio, naciese también la duda filosófica sobre si los humanos son capaces de alcanzar algún conocimiento verdadero del mundo en el que viven; en otras palabras, si el mundo tal como lo experimentan no es sólo una ilusión. Una especie de criaturas equipadas por naturaleza con una facultad de cognición defectuosa difícilmente habría tenido, nos atrevemos a decir, oportunidad de sobrevivir en un mundo en el que muchos animales, incluidos los llamados de presa, estaban equipados por naturaleza con una facultad cognitiva de gran eficacia.

El período en que Descartes planteó esta cuestión fue también un período en el que la supremacía de la facultad cognitiva de los humanos se manifestó en un creciente dominio humano de la naturaleza no humana. Esta pacificación creciente del mundo animal habitado por humanos puede que no sea del todo desdeñable como indicio de la calidad de la cognición humana. Cabe preguntarse por qué la capacidad humana para eliminar ilusiones, para otorgar predominio al conocimiento congruente con la realidad sobre el conocimiento de la fantasía, va tan por detrás en campos en que los objetos de investigación son los propios seres humanos, respecto al desarrollo del conocimiento en el campo de la naturale-

za no humana. Resulta tentador pensar que los diferenciales de pacificación tengan algo que ver con ello.

Sea así o no, la base de un discurso sobre la naturaleza del conocimiento humano propuesta aquí ha cambiado, como se puede ver. Por una parte el conocimiento tal como se concibe aquí es un proceso, el proceso de aprendizaje de la humanidad, no el proceso de aprendizaje de una persona individual que adquiere supuestamente el conocimiento partiendo de cero. Ésa es una concepción del conocimiento más íntimamente conectada con los hechos, aunque menos íntimamente con la tradición de las teorías del conocimiento. Por muy grandes e innovadoras que puedan ser las aportaciones que hagan personas individuales al conocimiento regularizado de su época (y no hay por qué negar el papel que pueden desempeñar en el desarrollo del fondo social de los conocimientos de la humanidad las extraordinarias aportaciones innovadoras de individuos famosos), es el desarrollo de este fondo social de conocimiento lo que constituye fuente y origen de toda aportación individual al conocimiento. Es la recepción en la reserva públicamente reconocida de conocimientos, que constituye por su parte con bastante frecuencia un proceso muy largo, lo que indica la transición de un punto de vista privado que puede o no ser la *idée fixe* de un sólo individuo a una aportación a la corriente general del desarrollo del conocimiento de la humanidad.

Tomemos como ejemplo el concepto de un universo con el sol como centro. Era conocido mucho antes de que Copérnico le diese una forma que le otorgase aceptación entre los contemporáneos y con ello el ingreso en el fondo público del conocimiento. Lo conocieron en la antigüedad diversos individuos, entre ellos Tolomeo de Alejandría. Este lo rechazó sobre todo, parece ser, por la evidencia con que contradecía las pruebas que nos aportaban los sentidos. Los puntos de vista conflictivos y las luchas por la aceptación forman parte integrante del proceso de conocimiento de la humanidad. Una de las tesis básicas de este ensayo, que el conocimiento se centra en un nosotros, que el conocimiento tiene el carácter de mensajes de personas a personas, ha de enfrentarse a dificultades similares. Choca con una doctrina dominante profundamente arraigada según la cual el conocimiento está centrado en el yo. El sujeto del conocimiento puede cambiar del yo, la primera

persona *singularis*, al nosotros, la primera persona *pluralis*. Es coherente con este cambio el que se considere aquí el conocimiento inseparable de un lenguaje. El desarrollo del conocimiento humano tal como lo conocemos sería imposible sin la capacidad humana única de transmitir conocimiento en la forma de elementos lingüísticos de una generación a otra. Trátese de una transmisión oral o a través de un libro, no hay duda de que el conocimiento se puede comunicar en la forma de un lenguaje de persona a persona, lo que hace posible la transmisión masiva de conocimiento de una generación a otra.

Podemos distinguir si queremos entre diferentes niveles de conocimiento. Pero no hay ninguna comunicación lingüística que no tenga el carácter y la función de una transmisión de conocimiento. No hay en ese sentido ninguna diferencia esencial entre la famosa fórmula de Einstein que identifica simbólicamente masa y energía y la afirmación de que el agua de la cafetera está hirviendo. Ambas tienen el carácter de símbolos sonoros y las pautas sonoras transmiten en ambos casos conocimiento de una persona a otra. Lenguaje y conocimiento no son dos datos diferentes y que existan separadamente, sino funciones diferentes del mismo acontecimiento, símbolos sonoros, de pautas sonoras que simbolizan objetos de comunicación. El concepto de conocimiento acentúa el hecho de que pueden almacenarse símbolos sonoros en los sectores de la memoria de un individuo y que, cuando se hace, sus aspectos vocales pueden quedar temporalmente silenciados e inactivos. Pero se reactivan si se recogen de la memoria del individuo los datos simbolizados almacenados allí y se disponen de nuevo para la comunicación como símbolos audibles o visibles. Este reconocimiento de la identidad substancial del lenguaje y el conocimiento permite remediar uno de los mayores fallos de las teorías tradicionales del conocimiento. Insistiendo sobre lo dicho ya, estas teorías no investigan el problema de qué es en realidad el conocimiento, de su forma de existencia. Su estatus ontológico sigue siendo impreciso. Los problemas de conocimiento se abordan a veces como si fuesen problemas de la naturaleza, pero el conocimiento se aborda también con frecuencia como un ingrediente de la cultura y como totalmente inmaterial.

Surgen hasta el momento dos focos principales de desviación respecto a la teoría del conocimiento tradicional.

1. Como acabo de decir, el conocimiento, igual que un lenguaje, no se enfoca aquí ya como una idea desencarnada y etérea de estatus ontológico impreciso, en cuanto a su modo de existencia. Se considera, en primer lugar, actualización de una potencialidad biológica a través del encuentro de un individuo con otros individuos. Se considera el conocimiento, lo mismo que el lenguaje, una red de símbolos implantados socialmente o, si se prefiere, culturalmente, en un espacio fisiológico destinado a su implantación. Sin la recepción de una reserva de conocimiento social, los seres humanos individuales no pueden orientarse adecuadamente y no pueden por tanto sobrevivir. Así que el conocimiento pertenece ontológicamente, lo mismo que el lenguaje, a ese gran sector de los procesos que vinculan naturaleza y cultura o sociedad. No es inmaterial ni mucho menos. Sin regularización social de pautas sonoras y depósito de su función simbólica en las vías mnemotécnicas del individuo, no podrían materializarse los procesos que sumariamente llamamos conocimiento.

2. La segunda desviación principal respecto a la doctrina aceptada del conocimiento se refiere al carácter simbólico de éste. Ayuda a definir con mayor precisión qué es lo que se dice que corresponda a algo distinto en afirmaciones como «esta afirmación es verdad» o, alternativamente, «no es verdad». Lo tradicional es que uno tenga que darse por satisfecho con que el discurso se centre en la correspondencia entre ideas, conceptos, teorías o conocimientos de una persona llamada el sujeto, con hechos de cualquier género, llamados objetos. Aquí el conocimiento no está separado del marco de comunicación humana. La cuestión es si componentes de un lenguaje, socialmente regularizados como símbolos, corresponden a aquello que se pretende que simbolicen y en qué medida. Un ejemplo es la expresión «ser humano». Es una pauta sonora que le representa simbólicamente a usted y a mí y a todos los demás miembros de la especie humana. Este símbolo puede enviarse en un mensaje, como en este caso, de una persona a otra. La cuestión es de nuevo si y en qué medida el conocimiento general regularizado, que puede dividirse en los humanos como creaciones de Dios o como productos de la evolución, es congruente con la

realidad, o en qué medida es fantasía aliada con deseos y temores. Esta desviación entraña, como se puede ver, un cambio de foco de atención del conocedor individual como sujeto de conocimiento a grupos humanos y en último término a la humanidad en la que el conocimiento representado simbólicamente por pautas sonoras específicas o, como se dice a menudo, su significado, ha llegado a alcanzar en su desarrollo su forma regular actual.

El problema de la correspondencia se enmarca tradicionalmente en una estructura de referencia estacionaria. Aquí se enmarca, por el contrario, de acuerdo con los hechos, en una estructura procesual. La gran variabilidad de las pautas sonoras de conocimiento o información que están regularizadas para transmitir de persona a persona, permite que grupos enteros de símbolos cambien a lo largo del tiempo pasando de menor a mayor congruencia con la realidad o también de menor a mayor contenido fantástico. El carácter peculiar del aparato vocal humano y sus conexiones corticales permiten también ampliar las pautas sonoras de un idioma y establecer nuevas pautas sonoras como símbolos de nuevos descubrimientos, de nuevas experiencias de tipo general, que exigen comunicación. Quizás no habría sido posible una ampliación del conocimiento humano si no se hubiese podido ampliar el vocabulario de los individuos, su equipamiento para producir combinaciones sonoras que pudiesen servir como portadoras de mensajes relativos a nuevas experiencias.

La amplitud del propio conocimiento humano es algo sobradamente conocido. Y lo es también que el crecimiento del conocimiento congruente con la realidad fue relativamente lento en las primeras etapas, que su ritmo se aceleró con el paso del tiempo y que aún sigue acelerándose. Es del dominio público que los humanos utilizaron durante muchos miles de años mayoritariamente armas e instrumentos con piedra como su material más duradero y que adquirieron lentamente el conocimiento del manejo de metales como materia prima para sus armas y herramientas. El crecimiento rápido del conocimiento humano en tiempos más recientes, tan visible, sobre todo en el campo de la naturaleza no humana, es también un hecho bien conocido. Los grupos humanos que aportaron innovaciones del conocimiento en cada etapa determinada variaron notablemente; fueron diferentes en las diferentes

etapas del desarrollo del conocimiento. Pero las innovaciones principales del conocimiento se propagaron, con gran regularidad, a lo largo del tiempo, desde los grupos humanos originarios a muchos otros. La difusión de nuevos conocimientos desde ciertos centros a otros grupos solía ser mucho más lenta de lo que es hoy, pero era una característica normal del crecimiento del conocimiento humano desde la época más remota que tenemos noticia.

Todo esto es sobradamente conocido. Pero sólo se conoce a nivel empírico. Por lo que se refiere a las teorías tradicionales del conocimiento, se ha mantenido casi totalmente al margen de su ámbito de consideración, aunque es evidente que todo el que utiliza el fondo disponible de conocimiento humano o que contribuye a su ampliación se apoya en los hombros de predecesores mayoritariamente anónimos, que individualmente o como grupo hicieron una aportación perdurable al crecimiento del conocimiento humano. Una tradición epistemológica profundamente arraigada excluye este largo proceso de ampliación del conocimiento de cualquier consideración a nivel teórico. Uno de los motivos de este bloqueo es muy probablemente el hecho de que la inclusión del proceso de crecimiento a largo plazo del conocimiento en una teoría del conocimiento no es compatible con los supuestos básicos en que se apoyan las teorías tradicionales del conocimiento. No es compatible, por ejemplo, con un modelo de una relación sujeto-objeto de acuerdo con la cual la imagen del sujeto se pauta partiendo del supuesto de que los individuos adquieren conocimiento por su cuenta como sujetos totalmente independientes que no dependen para nada de generaciones anteriores.

Suele darse por supuesto también que en una teoría del conocimiento sólo merece la pena considerar el conocimiento científico y hasta quizás únicamente el físico. Es indudable que la transición al tipo de investigación que hoy se llama científica en el campo de la naturaleza no humana puede considerarse un avance transcendental en la búsqueda humana de una ampliación del conocimiento congruente con la realidad. Pero resulta también indiscutible que este avance trascendental no podría haberse logrado sin un prolongado crecimiento previo del conocimiento precientífico en el sentido de mayor congruencia con la realidad. Copérnico debió muchísimo a Tolomeo y a otros autores de la antigüedad. La transición

de una etapa cazadora y recolectora a la ganadera y agrícola constituyó también un paso hacia la ampliación del conocimiento congruente con la realidad. La domesticación de animales y plantas, lo mismo que el desarrollo de la escritura y la lectura, de la transmisión del conocimiento por símbolos visuales además de su transmisión por medio de símbolos auditivos, fue una etapa en el camino que va del conocimiento precientífico al científico. Sin estos y otros avances previos del conocimiento, difícilmente se habría podido dar el paso decisivo a la forma científica de ampliar el fondo humano de conocimiento congruente con la realidad.

La explicación tradicional de la aparición de la ciencia como el invento semiaccidental de unos cuantos individuos excepcionales, olvida por entero lo que esos descubridores de la investigación de tipo científico deben a avances previos del conocimiento humano y al gran cuerpo de conocimiento de la naturaleza congruente con la realidad que había estado creciendo durante los milenios previos a la aparición del conocimiento congruente con la realidad en la forma científica. No es posible explicar adecuadamente el gran avance hacia la fase científica sin tener en cuenta las fases precientíficas del crecimiento del conocimiento humano de la naturaleza. Hace falta mucha investigación empírica para conseguir que resulten plenamente visibles esas relaciones. Pero hace falta también un modelo teórico del crecimiento del conocimiento humano que se aparte de las teorías existentes. La teoría simbólica del conocimiento es una tentativa en esa dirección, que aborda el conocimiento como un proceso a largo plazo, como conjuntos de símbolos en estado de flujo. Estos conjuntos pueden desplazarse en una de las dos direcciones representadas por una serie de criterios. El conocimiento puede avanzar o retroceder, aumentar o disminuir. Puede, como ya se indicó, pasar a ser más congruente con la realidad, a tener menos contenido fantástico o al revés.

Hasta el momento, pues, el conocimiento de la naturaleza no humana por parte de la humanidad, con numerosas fluctuaciones mayores y menores, ha avanzado firmemente en la dirección del crecimiento y de más realismo. Puede servir como modelo un desarrollo a largo plazo con una dirección específica y de la característica de orden diacrónico de desarrollos de este tipo de orden sucesivo, o uno detrás de otro. Cualquier etapa posterior concreta

presupone las etapas precedentes pero no puede esperarse que siga a ellas como una consecuencia necesaria. De hecho, el carácter procesual del conocimiento como ejemplo de un orden sucesivo se admite en general por lo que respecta a las primeras etapas y a la última del proceso de conocimiento. Entre ellas se extiende un área normalmente llamada historia en la que el aluvión de detalles de que disponen los investigadores tiende a impedirles ver con claridad la estructura del desarrollo, las características de un orden sucesivo. Respecto a las primeras etapas del desarrollo del conocimiento humano puede aclararnos algo el hecho de que el conocimiento y el uso del metal como la materia prima de las herramientas no precedió sino que siguió al conocimiento y el uso de la piedra. Tenemos conciencia del hecho de que el uso del hierro para fines humanos es más complejo y exige más habilidad que el uso del cobre. El conocimiento que se obtuvo manejando aleaciones de cobre como el bronce sirvió como punto de apoyo en el camino hacia la manufactura, más difícil, de herramientas de hierro.

Identificamos así mismo el orden de cambio sucesivo en nuestra propia época cuando hablamos de países desarrollados y en desarrollo. Según las fantasías actuales, sólo el período flanqueado por estas dos etapas de desarrollo tiene un carácter absolutamente no desarrollal o histórico. Además, la propia época actual brinda muchos ejemplos fácilmente accesibles de etapas distintas de un orden sucesivo que existen codo a codo o siguiéndose unas a otras en una sucesión diacrónica. Este tipo de orden no es exclusivo del conocimiento. Sin embargo, el desarrollo del conocimiento humano es un buen ejemplo de este tipo de orden. Entraña, como es fácil de ver, que la humanidad, enfocada ella misma como un proceso, sustituye como sujeto del conocimiento al cuadro ficticio de un individuo totalmente independiente y autónomo. Tarde o temprano ha de hacerse visible el carácter desarrollal del período que hoy llamamos historia, ese período que abarca desde la antigüedad a los tiempos premodernos, con todos sus altibajos. En ese marco puede que baste una visión panorámica del proceso del conocimiento para que resalten los vacíos de nuestro conocimiento actual tanto a nivel empírico como a nivel teórico. No es fácil ver el proceso del conocimiento a largo plazo como un desarrollo, entre otras cosas porque poseemos hoy, y es algo que damos por supues-

to, conocimientos como el del origen de las enfermedades infecciosas que fueron totalmente inaccesibles para una larga estirpe de generaciones anteriores a nosotros. A los que ya saben les resulta difícil reconstruir las condiciones de los que aún no sabían para poder entenderlas. Esta ampliación de la propia imaginación es imprescindible para poder entender más plenamente el proceso de conocimiento y las características de un orden sucesivo.

Pasa a resultar más visible así un aspecto del proceso de crecimiento del conocimiento que puede pasarse por alto fácilmente. Ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que este proceso es exclusivamente humano. La capacidad de transmitir conocimiento en forma de símbolos de una generación a otra es una condición decisiva para que pueda aumentar el conocimiento. Permite a una generación posterior utilizar conocimiento sin tener que pasar por todos los experimentos y experiencias que necesitaron sus antepasados para alcanzar ese conocimiento. Normalmente no tenemos conciencia del hecho de que nuestras propias formas de pensar y de percibir el mundo están encauzadas por canales específicos a través del lenguaje socialmente regularizado que uno ha hecho propio y que utiliza sin el menor esfuerzo como algo natural. Como podemos utilizar el lenguaje y el conocimiento tal cual son cuando nos incorporamos a la comunidad de los vivos, no tenemos la menor conciencia del hecho de que se invirtieron en su elaboración el trabajo y la experiencia de generaciones ya difuntas.

El propio término «conciencia» puede servir de ejemplo. Tal como se utiliza rutinariamente no parece tener una relación particularmente estrecha con el conocimiento. Si reflexionamos, quizás podamos descubrir que el término conciencia suele utilizarse como si se refiriese a la forma cuyo contenido es el conocimiento. Pero ¿la forma de qué? La concepción que representa al ser humano como una especie de vasija, en un recipiente que separa sólidamente algo interior del mundo externo, ha arraigado en lenguajes como el inglés, el francés o el alemán. Hace falta un gran esfuerzo de distanciamiento para percibir que la imaginería es todo menos evidente por sí misma y merece un examen más detenido. Es ilusión pensar que esa conciencia pueda ser algo así como una especie de etapa previa a toda experiencia o conocimiento, o como una habitación grande que puede llenarse con conocimiento lo mismo

que puede llenarse una bodega con botellas de vino. «Tenemos conciencia de nosotros mismos» significa en esencia que tenemos conocimiento de nosotros mismos. He aquí un ejemplo de cómo pueden extraviarnos los símbolos. No hay ninguna separación de forma y contenido. Ninguna conciencia sin conocimiento, ningún conocimiento sin conciencia. Conciencia es sólo otra palabra para designar la condición en la que pueden movilizarse a voluntad, de modo normal, símbolos sonoros almacenados o, dicho de otro modo, conocimiento como medio de orientación. El término freudiano «inconsciente» alude a una condición en la que no pueden recordarse a voluntad experiencias almacenadas, pese a que aún puedan ser eficaces como determinantes de la acción. Algunas experiencias almacenadas como parte del propio conocimiento no pueden recordarse o sólo pueden recordarse con ayuda médica.

La cuestión decisiva de si símbolos socialmente regularizados corresponden, y en qué medida, a los hechos tal cual son ha de seguir siendo en realidad una cuestión dudosa y en último término insoluble. La razón es evidente. El mundo es inmenso. La idea de que una persona individual puede adquirir conocimiento congruente con la realidad de este mundo vasto y complejo en que vivimos basándose exclusivamente en recursos personales, es una idea ilusoria. Sin embargo, el ideal de un ser humano omnisciente, de una persona que conoce la verdad de todo, opera implícitamente en muchas teorías clásicas del conocimiento. Se halla presente en ellas como supuesto tácito la imagen de un mundo finito que una persona podría llegar a conocer en su totalidad. Puede hallarse oculto tras conceptos como «verdad» o «racionalidad». Es el ideal no expreso en que se basa un enfoque estacionario del problema del conocimiento que comparten todas las filosofías de la corriente general.

Ha habido excepciones. Los sistemas de Hegel y de Comte probablemente sean las excepciones más conocidas. Los dos pensadores se hallaban influidos por la experiencia de la revolución francesa. Los dos intentaron liberarse del carácter estacionario del enfoque filosófico del conocimiento y sustituirlo por un modelo procesual. Ambos intentaron, cada uno a su manera, resolver el mismo problema. Expusieron modelos del desarrollo del conocimiento a muy alto nivel de síntesis, o, como suele decirse, de abs-

tracción. Cabría decir que hicieron tentativas en la dirección correcta. Pero las hicieron en una etapa del desarrollo del conocimiento en la que la evidencia empírica disponible era aún insuficiente para una síntesis de ese género. Tuvieron que llenar los vacíos con conjeturas. Sus tentativas de reconstruir el desarrollo del conocimiento fueron prematuras en ese sentido. Los modelos que aportaron adolecían de ilusiones no sometidas al control de un conocimiento adecuado de los datos. La tarea que se plantearon entrañó en ambos casos una ruptura con la tradición que presentaba como sujeto del conocimiento a un individuo aislado. De hecho, Hegel, como Comte, vio como sujeto del conocimiento a una unidad social, la cadena de generaciones entrelazadas, aunque lo personificase como espíritu o como *Geist*. No es en modo alguno accidental el que la herencia que dejaron ejerciese su mayor influencia no en el campo de la filosofía, sino en el de la ciencia social. La obra de Comte influyó en Durkheim, la de Hegel en Marx. Durante los siglos XIX y XX los filósofos volvieron mayoritariamente, en sus teorías del conocimiento, a la tradición centrada en el individuo y no procesual de Descartes y Kant. La ruptura que intentaron Hegel y Comte con esa tradición fue castigada con una implacable estigmatización. Sus obras pasaron a quedar proscritas y a ser objeto de burla entre los filósofos y, en una época en la que los científicos sociales seguían en estas cuestiones la orientación de los filósofos, entre los sociólogos también.

Mientras tanto, el fondo social de conocimientos empíricos acerca del progreso del conocimiento humano ha crecido y sigue creciendo rápidamente, a la vez que las nuevas tentativas de una síntesis a alto nivel se evitan cuidadosamente debido a los desastres que se han abatido sobre la obra de productores anteriores de síntesis, sobre todo la de Hegel y la de Comte. El conocimiento creciente de datos sobre el crecimiento del conocimiento se debió mayoritariamente a historiadores cuya formación profesional destacaba la aportación de datos extraídos de fuentes materiales fidedignas, mientras que su ideología profesional menospreciaba como poco firmes, desde los tiempos de Ranke, las tentativas de síntesis a más alto nivel. Por tanto, todo conspiraba contra la elaboración de tales tentativas. Las ciencias humanas llevaban la carga de una herencia que bloqueaba el camino hacia una síntesis de nivel supe-

rior y con ella los modelos teóricos de procesos sociales a largo plazo.

Sin embargo apenas es posible valorar la aportación de un individuo al crecimiento del conocimiento sin aludir a su punto de partida dentro del crecimiento general del conocimiento. El crecimiento de las ciencias naturales, en particular, brinda un ejemplo sobresaliente de un desarrollo social a largo plazo, de un proceso social al azar de larga duración. Hay mucho material, la mayoría aún no utilizado, que puede ayudar a entender mejor el desarrollo de símbolos humanos hacia una mayor congruencia con la realidad y en consecuencia el significado de este concepto. Aún nos queda mucho que aprender y que desaprender para que podamos albergar la esperanza de alcanzar una comprensión más amplia del hecho de que la tentativa de los sociólogos de aportar modelos comprobables de procesos a largo plazo es completamente distinta en sus elementos esenciales del enfoque de la sociedad de los historiadores. Este último puede operar aún como si los individuos fuesen un principio, mientras que el primero tiene en cuenta el hecho de que hasta los más grandes innovadores continúan. Es casi imposible valorar la aportación de un individuo al crecimiento del conocimiento sin reconstruir el modelo social de conocimiento que constituyó el punto de partida del innovador. Aún se hallan en las primeras etapas de desarrollo no sólo los métodos de investigación de la producción individual de conocimiento sino también los modelos cambiantes de conocimiento recibido de los productores fallecidos. El crecimiento de las ciencias naturales brinda también ejemplos del hecho de que las aportaciones de un individuo al crecimiento del conocimiento tienen el carácter de una continuación y no el de un principio absoluto. La dependencia del individuo respecto a un fondo determinado de conocimiento recibido puede ser muy elástica. Nunca falta. Cuando aumenta el fondo de conocimiento de la humanidad, podemos decir en general que aumentan también las posibilidades de innovar del individuo. La aceptación pública de un descubrimiento como tal implica siempre otras personas. El enfoque de los historiadores del crecimiento del conocimiento humano tiende a destacar la producción individual de nuevo conocimiento y a desvalorizar la recepción social. Pero sin esta

última la innovación individual carece de un aspecto esencial de un descubrimiento.

Cartografiar, por ejemplo con la ayuda de libros de texto, los modelos sociales cambiantes de conocimiento de ciertos sectores nos facilitaría también un tipo comprobable de síntesis. Nos ayudaría a aportar el tipo de prueba necesario para la producción de modelos de procesos orientados a los hechos en el campo del conocimiento, así como en otros campos. La innovación siempre tiene, claro está, límites. Podemos decir que el descubrimiento sólo asume las características de conocimiento si puede representarse con símbolos lo suficientemente regularizados como para que otros los entiendan e investiguen. También podríamos hacer suposiciones experimentales respecto a la dirección de los procesos de conocimiento y buscar pruebas que las contradigan o confirmen. La escasez actual de modelos de procesos que representen un elevado nivel de síntesis está en cierta medida justificada. En los siglos XVIII y XIX se elaboraron muchos modelos de procesos basados en preconcepciones ideológicas. No hay razón alguna para que se excluya la posibilidad de que pudiesen hacerse esos modelos exclusivamente como instrumentos de investigaciones científicas y como instrumentos de una orientación de los seres humanos en su mundo, más relacionada con los hechos.

VIII

Es casi seguro que la metamorfosis evolutiva hacia la comunicación por medio de un lenguaje jugó un papel clave en la aparición de la forma de vida distintivamente humana. Como hemos visto, el paso a la comunicación de conocimiento abrió también el camino para nuevas formas de orientación. Fue una innovación evolutiva de enorme transcendencia. La familiaridad con el uso de ciertas frases y palabras puede dificultarnos la percepción del hecho. Puede que sólo el comparar con la comunicación y orientación de los animales, entre los que el conocimiento está limitado como máximo a una órbita comparativamente pequeña, pueda hacer a los humanos, los descendientes de los animales, tomar plena conciencia del carácter extraño y único de un tipo de conocimiento basado en el aprendizaje de símbolos sonoros que pueden variar de una sociedad a otra. Podríamos referirnos a este hecho más simplemente pero también quizás con menos precisión diciendo: los seres humanos se comunican entre ellos y se orientan en el mundo por medio de nombres que asignan a todo lo que parece importante para su comunicación. Es muy posible que los individuos tuviesen en épocas antiguas más conciencia del hecho de que el poder de nombrar todas las cosas del cielo y la tierra era una ventaja excepcional de los espíritus y de los humanos. Así, en el Antiguo Testamento se menciona explícitamente que Dios al crear la oscuridad y la luz dio el nombre de «noche» a la primera y el de «día» a la segunda y que dejó para los humanos la tarea de dar nombres a todos los animales.

Como he intentado explicar antes, los humanos pueden tener conocimiento de este mundo de dos modos interrelacionados. Pueden tener conocimiento de hechos como consecuencia de sus experiencias personales, individuales, que afectan a sus propias impre-

siones sensoriales y pueden tener conocimiento de hechos como posibles objetos de comunicación, a través de símbolos sonoros que los representan. Aprenden esos símbolos y aprenden a utilizarlos como elementos integrantes de un lenguaje. Pueden servir al mismo tiempo como medio de comunicación y como medio de orientación. Los humanos no pueden orientarse en su mundo si no aprenden un lenguaje. No pueden sobrevivir. A través de un lenguaje los seres humanos pueden adquirir una gran cuantía de conocimientos de hechos de los que no tienen más experiencia personal, que entrañan impresiones sensoriales distintas de las que se producen a través del contacto con palabras habladas o escritas. Por otra parte, el conocimiento que llega a un individuo directamente a través de los sentidos en la forma de una experiencia personal inmediata nunca se sostiene por sí solo. Aparece siempre íntimamente entrelazado con símbolos sonoros que forman parte de un lenguaje y con conocimiento adquirido en la forma de palabras habladas o escritas. Podemos así tocar una mesa y, si cerramos los ojos, cerciorarnos por medio de una inspección táctil por toda ella de que el objeto es realmente un objeto cuatridimensional en el espacio y el tiempo o, más concretamente, una mesa. Pero al identificarlo como tal sólo identificamos un hecho de la propia experiencia personal en forma de un símbolo social comunal, una posición particular dentro del universo social de símbolos y el fondo de conocimiento que le acompaña. De ese modo una mesa puede decirse que existe como objeto de una representación simbólica hecha por el hombre y como objeto en el tiempo y el espacio. Sería un error separar esos medios de localización de objetos o considerarlos incompatibles. Los hábitos actuales pueden hacer que nuestro pensamiento se incline en esa dirección. Sin embargo, como tendré que explicar de aquí a poco, de todas las cosas que tienen un lugar y una función en la comunicación humana nada tiene nunca un lugar en el tiempo y en el espacio sólo sin la representación en forma de símbolo sonoro, y nada que no esté también en el tiempo y en el espacio puede tener el carácter de un símbolo sonoro.

Todos los idiomas contienen sistemas clasificatorios además de categorías, modelos de relaciones entre hechos, reales o que se creen reales, y de las posibles explicaciones de esos hechos. Por medio de estos modelos de conexión categoriales, explicativos y de

otro tipo pueden los usuarios de un idioma determinar simbólicamente la posición de un hecho experimentado de modo individual dentro de lo que experimenten como su mundo real. De ese modo los idiomas ayudan a sus usuarios a integrar y a organizar en general las percepciones individuales de acuerdo con su posición en ese mundo simbólico. Si un idioma no proporciona en un período determinado un nicho apropiado, clasificatorio o categorial, puede en ciertas condiciones estimular el desarrollo de un nuevo símbolo. Esa experiencia puede estimular el desarrollo de un nuevo símbolo que pueda albergar adecuadamente las experiencias que no encajan, o no encajan aún, en el caudal de símbolos existentes. La aparición de la palabra «virus» puede servir de ejemplo. El descubrimiento de un tipo de agentes de enfermedades anteriormente desconocido no habría sido un descubrimiento si el nuevo tipo de agentes hubiese permanecido sin representación simbólica. Este descubrimiento y los procesos sociales que identificaron simbólicamente a los generadores de enfermedades recién hallados con las pautas sonoras «virus» estaban especialmente diseñados para representar a esos agentes en mensajes entre seres humanos y para indicar con ello, al mismo tiempo, su lugar en el mundo de los hablantes. En casos ordinarios, como es el de la investigación de una pieza de mobiliario, la persona afectada podría aportar una palabra doméstica como resultado de una inspección personal. Un individuo de habla inglesa podría concluir la investigación diciendo: «*this is a table*», «esto es una mesa»; mientras que un individuo de habla alemana diría que el objeto era una «Tisch». Así pues, los seres humanos no viven en un mundo cuatridimensional sino en un mundo *de cinco dimensiones*. Ubican objetos de comunicación no sólo de acuerdo con su posición en el espacio y en el tiempo, sino también de su posición en el propio mundo de los hablantes según lo indica simbólicamente la pauta sonora que los representa en el lenguaje de los hablantes.

Quizás fuese más fácil percibir las elevadas funciones cognitivas que tienen los lenguajes para los seres humanos si no estuviéramos tan familiarizados con ellos. Quizás tenga algo de verdad el dicho de que la familiaridad genera menosprecio. ¿Podría, si no, haber llegado a ser de conocimiento común y obvio el que los lenguajes que hablan los seres humanos tengan participación notable

en la conformación de la imagen que tienen los hablantes del mundo en el que viven, incluida su imagen de sí mismos? Tienen sin lugar a dudas una influencia determinante en la visión externa de los niños pequeños que los aprenden como lengua materna. Les proporcionan medios para orientarse mucho más allá del campo de su experiencia personal. ¿Debemos considerar esto como una especie de a priori biológico o social comparable al a priori natural de los filósofos trascendentales?

Hay varias escuelas de filosofía trascendental que postulan una especie de a priori natural que se interpone en formas tales como las leyes de la razón o las leyes de la lógica entre el propietario de esa mente, entre el sujeto individual del conocimiento, y el mundo del que pretende captar una imagen exacta. Aunque no se admita siempre, en ese caso la propia naturaleza humana, la estructura de la mente humana, parece ser la culpable de que no nos esté permitido superar jamás una duda torturante respecto a la fiabilidad del conocimiento humano, que se interpone como una barrera insuperable entre sujeto y objeto, previamente a cualquier relación que pudiese tener el sujeto con el objeto. Se podría sacar la conclusión de que las guirnaldas relumbrantes de palabras que se interponen entre sujeto y objeto del conocimiento constituyen un paralelo social del a priori natural de la filosofía trascendental, pero no es así. No hay duda de que los idiomas como factores de cognición pueden extraviar además de guiar. Errores tradicionales pueden sobrevivir muchas veces a su utilidad durante siglos en el lenguaje cotidiano con asombrosa obstinación. No es particularmente inquietante el que la divisoria objeto-sujeto de la epistemología filosófica haya ofrendado al idioma inglés el don de los antónimos subjetivo-objetivo, mientras que en ciertos conceptos el término «sujeto material» puede utilizarse casi como intercambiable con objeto.

Lo que se ha expuesto aquí como una forma de representación simbólica puede exponerse tradicionalmente como generalizaciones o abstracciones. El supuesto subyacente parece ser que los individuos tienen primero su propia experiencia con mesas concretas y luego, después de ver varias más de ese tipo, abstraen de ellas el concepto general «mesa». Lo que en realidad sucede en esos casos es casi lo contrario y decididamente más complejo. Éste es otro ejemplo de lo difícil que les resulta a muchas personas asignar a

datos sociales como los idiomas o el conocimiento su condición de preexistentes a cualquier individuo concreto. Para superar ese problema es preciso de nuevo pensar en términos de procesos sin principio. Podemos sentirnos inclinados a suponer que el aprendizaje de un idioma por un niño pequeño puede considerarse un inicio absoluto. Pero no es así. Hemos de mencionar una vez más el hecho de que los niños pequeños pasan en su proceso de crecimiento biosocial por una fase en la que están naturalmente predispuestos a aprender el idioma de aquellos que los crían. Éste es el punto decisivo del desarrollo de los individuos que más inequívocamente desmiente esa creencia generalizada de que la vida en sociedad va contra la naturaleza humana. El proceso biológico proporciona en esta etapa una predisposición natural que sólo puede rendir frutos si la activa un proceso social, gente mayor que hable entre ella y que hable con el niño, y un proceso de aprendizaje individual. La cultura lucha a veces contra la naturaleza y la naturaleza contra la sociedad, pero conviene recordar una vez más que las características individuales básicas de la naturaleza humana sólo se despliegan en la convivencia con otros, a través de la vida en sociedad. La concatenación de un proceso biológico, un proceso social y un proceso individual, que es la condición de la capacidad humana de hablar, es un patente ejemplo de entrelazamiento de un proceso biológico, un proceso social y un proceso individual en uno de los momentos decisivos de una vida humana.

Ahí está la clave para entender una relación que se malinterpreta a menudo y no viene mal que aludamos a ella una vez más. Los procesos biológicos aportan la potencialidad para que un individuo aprenda a hablar y a entender un lenguaje. Si esta potencialidad biológica se malogra, como muy bien puede suceder en el caso de un niño sordomudo, la persona puede no ser capaz de aprender la forma audible de un lenguaje. El niño tampoco será capaz de aprender y entender el habla si no le cría un grupo de personas mayores que hablen entre ellas y con él una lengua. El proceso de maduración biológica proporciona al niño en un período determinado la predisposición para aprender a hablar con otros y entenderles. Si en este período no hay otras personas que cuiden al niño que hablen entre ellas en su presencia y hablen con el niño, la potencialidad de éste para aprender un idioma en una etapa pos-

terior puede quedar gravemente dañada. Se hace especialmente patente aquí lo que puede observarse en otras ocasiones, que los seres humanos están hechos por naturaleza para vivir con otros, para vivir con un grupo. Están, en otras palabras, predestinados por naturaleza para vivir en sociedad y para entrar en el mundo simbólico igual que para vivir como individuos diferenciados con voz propia.

La costumbre de nuestra época genera una fuerte tendencia a tratar como opuesto entre sí lo que nos parece diferente. Tendemos a pensar en función de una cosa u otra. Preguntamos: ¿el lenguaje es naturaleza o es cultura? Quizás esta tendencia a polarizar el pensamiento refleje una era de conflicto y guerra. Sea cual sea el motivo, el ejemplo del lenguaje muestra que esta tendencia a la polarización obscurece el asunto: ¿cual es la relación? El asunto en este caso es: ¿cual es la relación entre el nivel natural, el social y el individual del lenguaje? El elemento sonoro del lenguaje se halla presente hasta en las formas silenciosas de utilizarlo, como el pensamiento. Tarde o temprano los resultados de la forma silenciosa deben restaurarse en una forma visible o audible accesible a otros. La predisposición natural a hablar está pautada y estructurada por un lenguaje compartido por una multitud de personas que forman entre sí una comunidad lingüística. Activado así sirve al miembro individual de esa comunidad para representar, para expresar, para orientarse. Procesos naturales, sociales e individuales entretejidos juegan un papel en la producción de los símbolos de un idioma.

Al aprender un primer lenguaje, una lengua materna, los niños ganan acceso al mundo del símbolo. Se abre la posibilidad de adquirir más conocimiento, más experiencia simbolizada. Pero el lenguaje que uno aprende de niño limita también (puede hasta bloquear) las posibilidades de realizar experiencias, de adquirir conocimiento. Los niños pueden experimentar durante un tiempo con pautas sonoras propias hasta que aprenden qué pautas sonoras representan simbólicamente objetos específicos de comunicación, también para otras personas. Aprenden como lengua materna el idioma de una sociedad *concreta* que existía antes de que ellos llegasen al mundo. Abre la puerta al mundo del símbolo de un modo sumamente selectivo y en consecuencia de un modo limitador. Es

posible que la forma humana de acceder a un lenguaje nos quede parcialmente oculta por los supuestos tácitos que representa nuestro propio lenguaje. No es normal decir que los niños pequeños aprenden el lenguaje de una sociedad concreta. Lo normal es decir que los niños aprenden a hablar. Se logra así que la adquisición de un lenguaje parezca un logro puramente individual. Se desvía la atención del entrelazamiento de procesos biológicos, sociales e individuales que tiene lugar.

Con el aprendizaje de un lenguaje vivo las experiencias de los niños quedan pautadas por condiciones que son previas a su propia existencia. Pero estas condiciones, lejos de bloquear o dañar la posibilidad de adquirir conocimiento de este mundo tal y como es realmente, son esenciales para la congruencia con la realidad de su comunicación y orientación. La duda filosófica respecto a la posibilidad de conocimiento congruente con la realidad la contradice de un modo muy elemental el éxito de la especie humana en su lucha por la supervivencia. Si el bagaje cognitivo de los humanos fuese realmente de un género tal que no les permitiese identificar objetos como son realmente, se habrían hundido. El supuesto de un defecto congénito, que pone en duda eternamente la capacidad humana de identificar el mundo tal cual es, es intrínsecamente improbable. La humanidad habría desaparecido muy pronto después de incurrir en semejante fallo. Y en vez de eso ha alcanzado una posición de predominio respecto a las otras especies. Esto indica que los medios de orientación con los que están dotados son más eficaces, aportan posibilidades de una mayor congruencia con la realidad del conocimiento que los de la mayoría de los demás seres vivos. De hecho, la orientación por medio de conocimiento que se expande y acumula intergeneracionalmente es probable que sea la mejor y la más eficaz de las diversas técnicas de orientación con las que los ciegos procesos evolutivos de la naturaleza han dotado a los seres vivos. Resulta extraño, y aún no ha sido explicado, que se haga caso a filósofos que proponen doctrinas que postulan un defecto congénito del medio humano de orientación. El hecho indica una incertidumbre eterna en cuanto a si los símbolos sonoros del lenguaje pueden llegar en realidad a representar exactamente los diversos aspectos de este mundo o incluso si existe en realidad algo fuera del individuo interrogante.

IX

He procurado mostrar el carácter doble del mundo de nuestra experiencia como un mundo independiente de nosotros pero que nos incluye y como un mundo del que hace de intermediaria para nuestro entendimiento una red de representaciones simbólicas hechas por el hombre, predeterminadas por su constitución natural, que sólo se materializa con ayuda de procesos de aprendizaje social. Puede llegar a ser más congruente con la realidad y menos. Podemos experimentar este mundo y experimentarnos a nosotros mismos dentro de él en el instante presente directamente como una entidad tangible, como un momento en una situación de cambio normalmente representada hoy como un proceso en las cuatro dimensiones de tiempo y espacio. Pero siempre está representada también por símbolos sonoros. Si no estuviese representado simbólicamente no podrían los seres humanos conocerla ni comunicarse respecto a ella. En ese sentido tenemos que hablar de un universo de cinco dimensiones. Las personas pueden por medio de frases y palabras referirse al mundo como era, como es o como puede ser en el futuro. Los seres humanos pueden liberarse así de la esclavitud del momento. Todo lo que puede llegar a ser un objeto de comunicación humana puede ubicarse como elemento en el espacio y el tiempo y como elemento del lenguaje o del conocimiento.

Resulta difícil imaginar un solo modelo físico de esta constelación. Las lenguas son absolutamente distintas de lo que simbólicamente representan, salvo que representen simbólicamente símbolos. Constituyen un estrato del mundo humano que es exclusivo de éste. Un símbolo sonoro puede ser predominantemente congruente con la realidad o predominantemente un fantasma con numerosos matices y grados intermedios. Dicho de otro modo, un lenguaje re-

presenta simbólicamente el mundo tal como han llegado a experimentarlo los miembros de una sociedad en la que se habla ese lenguaje. Por tanto, una de las singularidades de ese estrato es que refleja el mundo en general y al mismo tiempo al grupo de individuos, las sociedades, que utilizan los símbolos como medio de comunicación. Otra singularidad es que todos los símbolos entrañan relaciones. Indican cómo la gente que utiliza un estrato de símbolos concreto conecta entre sí el mundo y sus diversos aspectos y elementos. Los elementos de una capa simbólica no están absolutamente desconectados ni son absolutamente independientes. La cuestión de si existen acontecimientos absolutamente independientes en el mundo en general es cuestión distinta y que queda fuera de mi competencia. Pero quizás valga la pena que digamos que el lenguaje conecta. No se puede decir «mariposa», «pañuelo», «ayer» o «me parece a mí» sin situar cada uno de estos elementos en un marco específico.

Además, la red de relaciones en la que se sitúan los hechos si se representan en términos de un idioma, nunca es sólo el producto de la experiencia a corto plazo. Todo idioma es reliquia de familia, el producto de una sucesión incalculable de generaciones. Los miembros individuales de una sociedad que utilizan una lengua común pueden enriquecerla o hacer mal uso de ella, pero la capacidad que tiene el individuo para modificarla es limitada porque una de las principales funciones de un lenguaje es la de hacer posible la comunicación entre una multitud de individuos, y una modificación individual se haría difícil y hasta imposible de entender si difiriese demasiado de los símbolos sonoros regularizados de un lenguaje. Un lenguaje tiene un poder propio en relación con todo individuo que lo utilice. Aunque es indudable que en algunas sociedades los individuos tienen libertad para utilizar el idioma común como les plazca, puede que no valoremos suficientemente hasta qué punto influye la red de símbolos regularizados de un idioma común, a través de la cual cada individuo contempla el mundo, en lo que uno desea decir o en lo que uno puede decir.

Quizás no apreciemos el hecho de que las pautas sonoras de un idioma tienen el carácter de un objeto o símbolo aceptado de comunicación. No se firmó ningún contrato social que convirtiese la pauta sonora «naturaleza» en un símbolo de casi todo lo no hecho

por humanos. En la mayoría de los casos los símbolos sonoros de un idioma crecieron hasta adquirir su forma actual a través del uso de esos mismos sonidos u otros similares como símbolos de objetos de comunicación específicos en la práctica social de la comunicación con otros. A veces una academia asume el poder de determinar el uso de palabras. A veces asume esta función un diccionario. Hay casos en los que grupos sociales como una sociedad cortesana o un patriciado urbano tienen una influencia modélica en el uso de la lengua; la suerte de ese grupo determina la suerte de sus lenguas.

El núcleo central de todas las teorías del conocimiento lo constituyen modelos de las relaciones entre tres elementos básicos, entre los que conocen (los sujetos), lo que ellos conocen (su conocimiento) y aquello de lo que se conoce algo (los objetos). Como quizás se haya apreciado, el modelo efectivo de los tres elementos básicos y su relación que se ha expuesto aquí difiere del utilizado en las teorías del conocimiento tradicionales. En estas últimas no se aclara la naturaleza básica del propio conocimiento. Suele concebirse como algo que está dentro de la cabeza de la gente, distinto del mundo exterior: una idea, un concepto, un pensamiento, o quizás algo que dijo una persona, un juicio o una afirmación. Esta imaginería espacial, la ubicación del conocimiento *dentro* de la cabeza de un individuo, suele ir acompañada de la descripción del conocimiento como parte de una ciencia. Pero una ciencia es un hecho social. Presupone relaciones intergeneracionales que incluyen cooperación o discusiones. Sin embargo, quizás no esté demasiado claro cómo se puede compaginar la ubicación del conocimiento dentro de una sola cabeza, y agudamente diferenciado de todo lo de fuera, con su modo de existencia como parte de una unidad social, de una ciencia. Sigue en pie la cuestión del estatus ontológico del complejo idioma-conocimiento. Parece haber un acuerdo tácito en que el conocimiento es algo inmaterial. Pero la cuestión de cómo puede interesarse la ciencia por algo que no se puede ver, oír, tocar o relacionar con cualquier otra experiencia sensible, casi nunca se plantea. Al mismo tiempo, la gente parece discrepar en cuanto a la clasificación del conocimiento como parte de la naturaleza humana o como parte de la cultura. La cuestión del estatus ontológico del conocimiento apenas se aborda en reali-

dad como una cuestión de importancia primordial y parece tener sin embargo cierto peso en la cuestión clave del conocimiento, la de a qué nos referimos con términos como verdad, validez o valor cognitivo. Ha llegado a aceptarse de modo general que el conocimiento no es una reproducción o una imitación del mundo. La cuestión de si el conocimiento refleja la realidad o si es una pintura de la realidad es algo que se ha discutido con bastante frecuencia. Pero el estatus impreciso del conocimiento es algo que se da en general por supuesto como una de esas cosas por las que no merece la pena molestarse.

Se ha identificado estrechamente en este texto, como es bien visible, el conocimiento con el lenguaje y el lenguaje con el conocimiento y el pensamiento. Esto elimina una de las fuentes de incertidumbre. Incluye posibles ampliaciones como el lenguaje de las matemáticas, series especializadas de símbolos sonoros no incluidos automáticamente si se utiliza el término «lenguaje» en su forma regularizada. Tienen todos *funciones de comunicación* además de *funciones de orientación*. En realidad, es difícil dar con una expresión lingüística que no combine estas dos funciones. He procurado mostrar con cierto detalle que no tiene por qué menoscabar la función de los símbolos sonoros el que se mantenga mudo su elemento sonoro. El término «conocimiento» se utiliza a menudo para referirse a un uso de cadenas de símbolos sonoros sin emisión de voz. El hecho de que los símbolos sonoros de los idiomas puedan almacenarse, recordarse y manipularse de una forma muda ha contribuido a la impresión de que conocimiento y lenguaje son dos manifestaciones humanas diferentes y que existen por separado. El manejo silencioso de símbolos sonoros reduce sin duda su función comunicadora y realza su función orientadora. Pero el conocimiento sólo puede cumplir su función orientadora en último término si se devuelve la vida a la voz y con ello su función comunicadora. El conocimiento tiene que asumir tarde o temprano su forma sensorial como comunicación hablada o escrita de una persona con otras personas.

Los lenguajes se han presentado aquí como un estrato del mundo humano. No podemos entender su modo de existencia mientras no compensemos con instrumentos de síntesis la diferenciación de conceptos básicos como naturaleza y cultura, sociedades e indivi-

duos matizando sus relaciones. El lenguaje y el conocimiento son ejemplos de esto. Son inseparables. Los seres humanos no pueden comunicar sin manejar conocimiento, ni manejar conocimiento sin utilizar un lenguaje, sin comunicar en algún momento con otros. Hay pues una diferencia muy acentuada entre el nivel de síntesis al que las teorías más antiguas investigan el problema del conocimiento y el nivel de síntesis que aborda esta investigación. Para determinar la relación entre lenguaje y conocimiento hace falta un marco de referencia unitario. Lo obtendremos en este caso si admitimos que tanto el lenguaje como el conocimiento son funciones de símbolos. De ese modo el conocimiento se sitúa aparte del lenguaje. Podemos traducir conocimiento de un lenguaje a otro. Esto parece indicar que el conocimiento tiene una existencia independiente de la del lenguaje. Es fácil pasar por alto el hecho de que la traducción no entraña el traslado de conocimiento a un reino sin lenguaje. Se reduce a la opción de cambiar conocimiento del conjunto de símbolos de una sociedad al conjunto de símbolos de otra. Puede transmitirse, hasta cierto punto, el mismo mensaje con conjuntos distintos de símbolos sonoros.

Las teorías tradicionales del conocimiento no se interesan más que por el conocimiento científico; sólo abordan marginalmente el conocimiento humano anterior al 1500 a. C. y el conocimiento no científico de épocas posteriores. Y hay sin embargo bastantes pruebas que indican que el crecimiento del conocimiento precientífico fue condición para que surgiera la forma científica. El error de Tolomeo fue condición de la corrección que hizo Copérnico de ese error. La separación del conocimiento científico del precientífico condena a las teorías del conocimiento a la esterilidad. El objetivo evidente es una teoría unitaria que englobe todos los tipos de conocimiento. Esta investigación es un paso en esa dirección; prepara el camino para modelos del proceso a largo plazo del conocimiento humano que, sin principio absoluto, se remonta hasta una sucesión desconocida de etapas evolutivas. Sólo podemos suponer que la comunicación por medio de lenguajes aprendidos y la orientación por medio de conocimiento aprendido surgieron por etapas, como nuevas técnicas evolutivas de comunicación a partir de la comunicación por medio de orientación y de señales no aprendidas, por lo que llamamos instinto innato. No sabemos cómo, por

qué ni cuándo. Sólo conocemos el resultado, una gama de conocimientos que abarca desde fantasías comunales con diversos matices, grados y combinaciones de congruencia con la realidad.

El conocimiento de la fantasía y el conocimiento congruente con la realidad pueden parecer sólo, vistos sin el marco evolutivo, antagonistas polares. Sólo presentándolos en su contexto evolutivo nos damos cuenta del parentesco que existe entre conocimiento de la fantasía y conocimiento orientado hacia la realidad como manifestaciones de la misma etapa evolutiva. Podemos identificar el último como la característica distintiva de los seres humanos y pasar por alto el hecho de que el conocimiento de la fantasía transmisible constituye también una característica similar. Los monos pueden representar fantasías cuando son jóvenes, pero sus juegos están determinados genéticamente y son idénticos en cada especie de monos. Sólo los seres humanos tienen, que se sepa, el don de regular el comportamiento de acuerdo con el conocimiento de la fantasía que no es innato aunque pueda representar deseos innatos, y que se adquiere individualmente por aprendizaje. Su cultura proviene en gran medida de este don. Teniendo en cuenta lo limitadas que son las pruebas de que disponemos podemos decir que no es imaginable ningún punto cero ni del conocimiento de la fantasía ni del conocimiento congruente con la realidad en grupos de homínidos del único tipo superviviente.

En las etapas anteriores del curso de la existencia de la humanidad el ámbito del conocimiento congruente con la realidad, mucho más detallado que el nuestro en diversos aspectos, era inevitablemente más limitado. Como ya he indicado antes, el conocimiento de la fantasía tenía en esa etapa un elevado valor de supervivencia para los seres humanos. El mito llenaba los vacíos de su conocimiento realista. Les protegía del horror de tener que saber cuánto no sabían.

Aunque el conocimiento congruente con la realidad ha ganado la partida en muchas de las sociedades más desarrolladas de nuestra época, el conocimiento de la fantasía sigue desempeñando un papel en la conducta humana. Aunque suele predominar en sociedades menos desarrolladas, nunca hay un punto cero de conocimiento congruente con la realidad. Una perspectiva integradora presenta la estructura del movimiento como un hecho, no como un ideal. Ya me he referido antes a ello. Es relativamente simple y

va acompañado de un cambio en el sujeto del conocimiento. Una teoría del conocimiento que se centre en la función de conocimiento de símbolos sonoros necesita como sujeto del conocimiento no sólo esta o aquella persona humana, sino sociedades humanas en su desarrollo y en último término el desarrollo de la humanidad. Si se entiende bien eso, la cuestión tan debatida pero no resuelta hasta el momento de la posibilidad de conocimiento congruente con la realidad presenta una solución clara y comprobable. Con el proceso de humanidad como estructura social no es difícil mostrar que la proporción de conocimiento de la fantasía y conocimiento congruente con la realidad *puede* cambiar, en un marco intergeneracional, en favor de uno u otro, pero en el caso del conocimiento de naturaleza no humana *ha* cambiado sin duda en favor de la congruencia con la realidad. Ambos tipos de conocimiento pueden desarrollarse en especialidades sociales como la ciencia, por una parte, y las artes, la religión y otros logros culturales por la otra.

El ejemplo indica por qué he elegido el concepto «congruencia con la realidad» como símbolo de uno de los tipos de conocimiento. Suele hablarse sin vacilación de la veracidad de una afirmación. Pero «verdad» tiene fuertes connotaciones morales. Uno de sus antónimos más evidentes es «mentira». Sin embargo, sería engañoso llamar mentira a una afirmación científica que en el curso del desarrollo de una ciencia se demuestra que es falsa. También suele malinterpretarse «verdad» como similitud o identidad de afirmación y hecho, de la constelación de símbolos que componen una afirmación con los hechos que representa. El carácter simbólico de las afirmaciones hace que resulte más fácil entender por qué se ha elegido «congruencia» para caracterizar la relación entre símbolo y lo que representa. Indica el carácter representativo del símbolo sonoro que en un lenguaje determinado representa un símbolo sonoro específico o una combinación de tales símbolos.

Mientras el conocimiento se considere básicamente insubstancial, algo de la «mente», es probable que no podamos avanzar más en el análisis de esta relación. Si se tiene en cuenta el carácter que tiene el conocimiento de representación simbólica de objetos de comunicación y con ello también su carácter de pautas sonoras socialmente grabadas, depositadas en los espacios de la memoria de los in-

dividuos, desaparece el dualismo tácito mente-cuerpo que empaña muchas discusiones sobre el conocimiento como supuesto tácito. Se destaca con más fuerza el aspecto interpersonal del conocimiento. La relación entre mensajes interpersonales con una función de conocimiento, hablada, escrita o almacenada en la memoria, y el objeto de comunicación resulta ser la relación entre constelaciones de símbolos y aquello que simbólicamente representan. Conceptos representativos de este tipo carecen del carácter estacionario de finalidad absoluta que la tradición ha asociado con conceptos como «verdad». La expresión congruencia utilizada de este modo puede indicar la dirección de un movimiento. Admite matices y grados. Una constelación de símbolos sonoros puede ser más congruente con la realidad que otra y puede serlo menos. Pero la transformación de lenguajes con la larga tradición de fórmulas que reducen procesos, de representar acontecimientos en términos estacionarios, en lenguajes adaptados a la representación simbólica de procesos, no es ciertamente una tarea sencilla. Puede llevar muchísimo tiempo.

Se aduce a veces que sólo desde el advenimiento de la ciencia en los siglos XVI y XVII de nuestra era se puede decir que los humanos poseen los medios de adquirir un conocimiento verdadero y válido de la naturaleza. Se da así la impresión de que el conocimiento científico surgió como consecuencia de la aparición accidental en Europa de una serie de individuos excepcionalmente dotados. En realidad, ese avance transcendental hacia lo que ahora llamamos una forma científica de adquirir conocimiento de la naturaleza habría sido imposible y habría tenido que seguir resultando completamente incomprensible sin los avances anteriores en el conocimiento que se realizaron en la Antigüedad y en la Edad Media. Hasta aquellos antepasados nuestros que consumieron sus vidas como cazadores y recolectores o como agricultores primitivos poseían mucho conocimiento que, aunque no podamos llamarlo científico, merece sin duda que se le llame congruente con la realidad. Merece esta caracterización aunque estuviese mezclado todo él con el conocimiento de la fantasía predominante.

La capacidad de apreciar procesos a largo plazo que abarcan miles de años, como el crecimiento del conocimiento de la naturaleza que posee la humanidad, se halla gravemente menoscabado hoy en día por la forma histórica de apreciar y de presentar el pa-

sado humano. Esta forma de apreciar el pasado no sólo indica una quiebra a menudo artificial entre lo que se llama prehistoria e historia, sino que centra además la atención en tal medida en los detalles que pueden menospreciarse teóricamente estructuras procesuales que exigen una perspectiva a largo plazo. Si se utiliza como marco de referencia el desarrollo de la humanidad en su conjunto, no cabe duda alguna del crecimiento del conocimiento congruente con la realidad. Aunque se hayan perdido muchos detalles del tipo de conocimiento que poseyeron en otros tiempos miembros de sociedades más simples, el fondo global de conocimiento de la humanidad ha aumentado a lo largo del tiempo tanto en el nivel empírico como en el teórico integrador. Ha aumentado con ello la capacidad de dominio de los humanos sobre las otras criaturas de la tierra. La orientación con la ayuda de conocimiento ha proporcionado a los seres humanos una gran ventaja sobre casi todas las demás especies. Quizás se pueda considerar la constancia con que aumentó el conocimiento congruente con el objeto como un indicio de su elevado valor de supervivencia.

No quiere decir esto que el proceso de ampliación del conocimiento haya seguido la misma dirección de modo uniforme. Una investigación más detenida mostraría una pauta bastante compleja de avances del conocimiento entremezclándose con bloqueos y retrocesos. Puedo mencionar brevemente como ejemplo cuatro etapas del desarrollo del conocimiento medio-oriental y europeo como un proceso continuado cuya primera etapa conocida fue el desarrollo de símbolos visuales, en otras palabras la escritura, además de símbolos sonoros, en otras palabras el lenguaje hablado, como medio de comunicación en la antigua Sumer. Podemos diferenciar dos fases distintas de conocimiento dominado por los sacerdotes y dos fases igualmente diferenciadas dominadas por grupos seculares:

Primera fase de conocimiento de dominio sacerdotal (*c.* finales cuarto milenio - siglo VI a. C.).

Primera fase de conocimiento secular (*c.* siglo VI a. C. - siglo IV d. C.).

Segunda fase de conocimiento de dominio sacerdotal (*c.* siglo IV d. C. - siglo XV d. C.).

Segunda fase de conocimiento secular (*c.* siglo XV d. C.).

Esto recuerda la ley de las tres etapas de Comte. Sin embargo, la secuencia brevemente mencionada aquí no es una ley ni un modelo de un proceso necesario e irreversible. Es un modelo puramente orientado al hecho, que indica uno de los aspectos sobresalientes de la continuidad de la transmisión de conocimiento. Se puede revisar o abandonar si es preciso en función de conocimientos de los hechos que se descubran. El desarrollo de la escritura puede servir como ejemplo de la continuidad del desarrollo del conocimiento, a pesar de su transición de un pueblo o un estado a otro. Cualquiera que haya podido ser la antecesora de la escritura de los fenicios, los griegos helénicos la aprendieron de ellos. No hay ninguna relación, por lo que sabemos, con el alfabeto griego micénico, que procedía al parecer de una forma más antigua de escritura desarrollada en Creta. El alfabeto romano fue una de las transformaciones de la forma griega de escribir. La escritura romana se transformó en la escritura medieval y luego en la nuestra.

En la época de Comte era frecuente incluir en el desarrollo del conocimiento, como una primera fase, el conocimiento no racional o religioso; Comte no fue el único investigador de esa época que planteó esa secuencia como una necesidad casi natural. A finales del siglo XX estamos en mejor posición para darnos cuenta de que esto era una fantasía. El esquema expuesto aquí indica una vinculación íntima entre procesos de conocimiento y de formación del estado. El primer florecer del conocimiento dominado por los sacerdotes se centró en las antiguas monarquías del Oriente Medio, de las que son ejemplos el antiguo Sumer, el antiguo Egipto y Babilonia. En la mayoría de estos estados una aristocracia sacerdotal presidida por el sumo sacerdote y centrada en la primera organización social a gran escala, en el edificio del templo, por una parte, y una aristocracia guerrera encabezada por el rey y centrada en el palacio, por otra, estaban unidas entre sí como rectoras del estado y como rivales en diversas luchas por el poder. Sin embargo, en Egipto, más protegido de las invasiones que los estados mesopotámicos durante la parte más primitiva de su historia, la aristocracia guerrera cedió muy pronto ante una aristocracia de funcionarios del estado entregados a una fluctuante lucha por el poder con grupos de sacerdotes. Aunque los grupos centrados en el palacio realizaron aportaciones al desarrollo del conocimiento, en esa etapa

los sacerdotes dominaron ampliamente la producción y transmisión de conocimiento.

Si comparamos la organización sacerdotal y la estructura de conocimiento de la primera fase de dominio sacerdotal con las de la segunda fase, sale a la luz un rasgo notable del conocimiento. La segunda fase no constituyó simplemente una vuelta a la primera. Los progresos logrados durante el primer período de conocimiento secular no se perdieron sin más en el segundo período de conocimiento de predominio sacerdotal. Este último constituyó una compleja mezcla de retroceso y avance. Volvió a imperar el mito donde antes había predominado la investigación protocientífica. Pero la organización sacerdotal se modeló de acuerdo con la organización estatal del imperio romano del que había nacido. Pasó a ser, en forma de una iglesia, muchísimo más centralizada y unificada de lo que lo habían sido las creencias religiosas y los cultos en la primera fase de conocimiento dominado por los sacerdotes. Una de sus innovaciones más significativas fue la de apoyarse en la autoridad de un libro. La elaboración de conceptos de esta iglesia se benefició notablemente de los progresos en la elaboración de conceptos a un nivel superior de abstracción o síntesis que se había conseguido en la etapa secular precedente. Estos ejemplos pueden bastar en este marco para indicar que el modelo de cuatro etapas no tenía ni mucho menos el carácter de avances y retrocesos uniformes. Pero pueden aclarar al menos la complejidad del proceso del conocimiento. El modelo invita a hacer comparaciones. Ése es uno de los criterios de su congruencia con la realidad. Condujo a la aparición de una forma científica de descubrimiento.

El ejemplo aclara también la naturaleza y la función de modelos de procesos a largo plazo, en este caso de largos procesos de expansión del conocimiento. Los avances en las ciencias naturales pueden inducirnos a considerar los modelos procesuales como una especie de ley o de generalizaciones tipo ley. Comte sucumbió a esa tentación. Pero los modelos sociológicos procesuales no tienen en modo alguno el carácter de leyes generales para numerosos casos repetidos. El proceso representado en el modelo de cuatro etapas probablemente fuese único. Puede no volver a darse jamás. Este modelo proporciona una articulación de lo que he dicho antes, un proceso continuado de expansión y transmisión del conoci-

miento puede vincular entre sí las tradiciones de conocimiento de diferentes pueblos y países. Podemos remontar a la antigua Sumer el proceso continuado de expansión y transmisión del conocimiento, que floreció en el Renacimiento en forma de conocimiento científico en lo que consideramos hoy países europeos. En el curso de este proceso específico grupos seculares consiguieron romper por dos veces el monopolio que sobre la transmisión y producción de conocimiento habían adquirido anteriormente grupos sacerdotales, primero en sociedades grecorromanas y más tarde nuevamente en sociedades europeas. Lo más probable es que el primer brote de conocimiento secular y la absorción de algunos de sus aspectos por la segunda fase de conocimiento dominante de los sacerdotes fuese una de las condiciones para que surgiese el segundo brote secular. ¿Cuál fue la razón, y éste es el problema, de que en el marco de la tradición sumerio-europea grupos seculares consiguieran por dos veces crear una tradición de conocimiento propia y lograran que su tipo de conocimiento secular se impusiese al conocimiento controlado por los sacerdotes? Es difícil que puedan destacar con claridad las características que diferencian el conocimiento científico del no científico si se concentran la atención y el conocimiento fáctico en el último. Planteo la cuestión aquí como un ejemplo del papel que pueden desempeñar en el estudio de sociedades humanas modelos que representen síntesis de alto nivel.

Quizás valga la pena que indique brevemente al final dos aspectos de este estudio que están implícitos, pero que no se han hecho explícitos. El campo de visión empírico en que se apoya la teoría del símbolo es, al menos en dos aspectos, más amplio, y el nivel de síntesis teórica correspondientemente más elevado, de lo que suelen serlo en estudios de ciencias históricas, sociológicas y otras ciencias sociales. *Primero*, la estructura social de referencia implícita de esos estudios suele ser la principal unidad de supervivencia de nuestra época, el estado nación. En investigaciones antropológicas tradicionales es la tribu. Quizás no sea tan evidente que el estado es el nivel principal de integración al que se atienen las investigaciones en el caso de investigaciones sociológicas como lo es en investigaciones históricas, pero si uno analiza lo que quieren decir los sociólogos cuando hablan de sociedad, suele encontrarse con que raras veces van más allá del nivel de integración del estado,

aunque puedan limitar su campo de visión a subdivisiones de un estado. Además, suelen limitar sus esfuerzos a las relaciones internas del estado. Los sociólogos raras veces incluyen en su campo de visión, y por tanto en su concepción de la sociedad, las relaciones entre estados y los cambios que experimentan. Dicho de otro modo, los desarrollos de grupos continentales de estados y en último término de la humanidad se menosprecian como norma por considerar que quedan fuera de los campos de estudio de los sociólogos. No se menosprecian aquí de ese modo.

Mientras la sociedad se identifique implícitamente con relaciones entre seres humanos en el interior del estado, parecerá como si las relaciones entre los estados y la humanidad como unidad de integración que forman entre ellos existiesen fuera de la sociedad o incluso como si no existiesen en absoluto. En realidad las relaciones entre estados son relaciones entre personas. Sólo difieren de las relaciones de familia y de otras que se producen dentro de una sociedad estatal en la medida en que representan un nivel de integración distinto. No son menos reales que las relaciones sociales a nivel del estado o por debajo de ese nivel. El uso de la violencia en las relaciones interestatales, es decir, las guerras, hace que al menos esto quede muy claro. El que las relaciones de parentesco, las relaciones industriales y las relaciones interestatales pertenezcan como materia de investigación a especialidades académicas distintas puede fomentar la impresión de que las relaciones internas de un estado son relaciones sociales y las relaciones al nivel interestatal no lo son. La propia interdependencia evidente de distintos niveles de sociedad y la interdependencia constante de su desarrollo podrían corregir, por lo menos, la impresión.

El problema con que uno se enfrenta aquí llama la atención sobre un vacío del arsenal conceptual de los sociólogos que éstos no están demasiado bien equipados para salvar. Las sociedades humanas, tal como están constituidas hoy, tienen varios niveles de integración entretejidos. El nivel de grupo de parentesco, el nivel tribal, el nivel estatal, el nivel continental y por último el nivel de humanidad, son todos ellos peldaños en la escala. Los observadores del panorama contemporáneo pueden apreciar una diferencia muy acusada en las opciones de poder de que disponen representantes de diferentes niveles de integración en diferentes etapas de desa-

rrollo de la humanidad. Los sociólogos, y los científicos sociales en realidad, aún no poseen un equipo adecuado para abordar relaciones humanas a diferentes niveles de integración y con los diversos cambios de desarrollo que éstos pueden experimentar.

Un ejemplo notorio es la transición del nivel tribal de integración al nivel estatal que se puede observar actualmente en zonas de África. Tengo personalmente recuerdos intensos de estos cambios. A principios de la década de 1960 estuve enseñando sociología en una universidad de Ghana. Me invitaron a una de las grandes festividades locales y recuerdo el escenario. La festividad se celebró al aire libre. Los invitados estaban sentados en un círculo muy amplio. Los anfitriones, jefes locales, estaban sentados a un lado del círculo. En el lado opuesto estaba sentado el invitado de honor, el delegado del presidente del estado. Parecían, ataviados con sus atuendos tradicionales tipo toga, senadores romanos dignos y orgullosos. Al iniciarse la ceremonia los jefes se levantaron de sus asientos y se dirigieron con algunos de los miembros de su séquito lentamente hasta los asientos de los representantes del estado, para darles sin duda la bienvenida a su festival. Luego volvieron a sus asientos. Tras un breve intermedio, el representante del estado y sus acompañantes se levantaron y fueron recorriendo todo el círculo, correspondiendo a la visita de los jefes, dándoles las gracias sin duda por su invitación y transmitiendo los buenos deseos del jefe del estado. Lo que veíamos era una representación simbólica de un cierto equilibrio al que se había llegado en el largo tira y afloja entre representantes de los dos niveles, de la tribu y del estado. El presidente de la primera colonia africana que se convertía en una nación independiente, aunque se reservaba cada vez más fuentes de poder real para él como jefe de estado, quería mantener el máximo posible del poder ceremonial de los jefes tribales, a los que consideraba una institución específicamente africana.

Estos procesos de formación estatal pueden variar mucho en los detalles. Pueden adoptar la forma de una lucha hegemónica por ocupar los puestos gubernamentales del estado entre diferentes tribus o la lucha de un rey con sus poderosos barones. La alternativa a la integración victoriosa a un nivel estatal solía ser la desintegración. Pero antes de que se llegase a una solución final habían de librarse normalmente muchos combates. En África la

transición del nivel tribal al estatal se manifestaba además bastante a menudo en forma de guerra y destrucción. La ceremonia que yo presencié indicaba reconocimiento de la supremacía de un estado así como reconocimiento de la soberanía limitada de los jefes locales. En la transición del estado nación a una federación continental de estados de ese tipo se plantean problemas análogos. Surgen cuando las superpotencias presionan a estados menos poderosos. Surgen también cuando hay superpotencias que intentan imponer, en nombre de la humanidad, normas para proteger al individuo contra leyes de su propio estado que consideran inhumanas. Las luchas de este tipo pueden ser muy bien la primera etapa de un largo proceso en el curso del cual la humanidad, como nivel más alto de integración, puede alcanzar un grado de soberanía igual e incluso superior al del estado.

Mientras en muchas partes de África la lucha por la integración que aún predomina es entre relaciones a nivel tribal o a nivel de aldea y relaciones a nivel estatal, en otros continentes la tendencia de integración predominante es el movimiento incipiente de paso de un estado nación a una federación de estados de ese tipo. La transición de una multitud de estados nación europeos a una unión de estados europeos es ejemplo de ello. En América Latina los impulsos de integración similares se hallan aún en la etapa inicial. La función suprema del estado nación como unidad de supervivencia disminuye en una era de armas atómicas, mercados económicos supranacionales y tiempos de desplazamiento que se reducen constantemente. La humanidad como un todo surge cada vez más, paso a paso, como la unidad de supervivencia más probable. Esto no significa que desaparezcan los individuos como nivel de integración y unidad de referencia. Lo mismo que en el Renacimiento se produce un impulso acentuado de integración a nivel estatal unido a un debilitamiento de los vínculos del individuo con las agrupaciones tradicionales como el grupo de parentesco o el gremio, en nuestra época un impulso de integración a nivel de humanidad va unido a un fortalecimiento de los derechos del individuo dentro del estado nacional.

En etapas de desarrollo distintas destacan distintos niveles de integración como los más poderosos y eficaces. Pero para apreciar estas diferencias hay que retroceder y distanciarse de una sociedad

de múltiples niveles y de la posición que uno ocupa dentro de ella. En el campo de las sociedades humanas los observadores científicos tienen que situarse como si estuviesen en un nivel diferente de la escalera de caracol del que ocupan los objetos que estudian. Si se habla del estado en singular se sitúa uno al nivel de una multitud de estados. Si se considera la multitud de estados se sitúa uno tácitamente al nivel de la humanidad. No hay ningún nivel más alto de integración disponible. Por tanto, a efectos comparativos, se eligen en este caso niveles antecedentes de integración evolutiva. Se procura apreciar las características diferenciadoras de la humanidad comparándolas con las de los animales. Ampliando de este modo el campo de visión propio se eleva uno del estado a la pluralidad de estados y así, en último término, a la humanidad como la unidad de referencia tácita de las investigaciones sociológicas. Al hacer esto se destaca más claramente la singularidad de los lenguajes como medio de comunicación humana y de los fondos de conocimiento como medio de orientación humana. No es excepcional hablar del lenguaje en singular cuando se refiere uno en realidad a lenguajes en plural. En el caso del conocimiento el uso del singular puede justificarse por la identidad supranacional del conocimiento de las ciencias naturales y de la tecnología. Existen, sin embargo, tradiciones de conocimiento diferentes que van unidas a este conocimiento idéntico en diferentes estados nacionales. Lo que los niños reciben como propio es un lenguaje entre varios lenguajes, una de las diversas tradiciones de conocimiento que existen.

Lo que se aprecia como un hecho, el que la humanidad se integra cada vez más, puede ayudar a sostener el planteamiento teórico. La humanidad pasa, en la tarea de los sociólogos, de ser un ideal lejano a convertirse en un nivel de integración y una formación social entre otras. Pueden servir como ejemplos tanto la teoría de los procesos civilizadores como la teoría del símbolo. Es posible hallar pruebas para ambas a todos los niveles de desarrollo social. Todos son etapas del desarrollo de la humanidad. La unidad de comparación siempre es la distancia entre las unidades sociales menos desarrolladas y las más desarrolladas en una etapa determinada. Las sociedades del periodo glacial, y por tanto la humanidad del periodo glacial, es casi seguro que no trascendieron

en ningún lugar el estadio tribal. Sus diferentes etapas de desarrollo pueden escapársenos porque a primera vista y desde tan lejos lo que queda de todas ellas en el planeta parece muy similar. La etapa durante la cual unidades tribales tenían aún una posibilidad de vencer a un tipo primitivo de estados ciudades y estados territoriales regidos normalmente por grupos de sacerdotes y de guerreros, perduró unos cuantos miles de años. Actualmente un número relativamente pequeño de estados se tragan las tribus en todos los lugares donde aún existen.

Son necesarios modelos multidimensionales de sociedades humanas para poder manejar los datos empíricos. El problema es que los científicos sociales y los sociólogos en particular aún son esclavos de una teoría de la ciencia filosófica que empezó con Descartes y se dejó guiar por la física en aquella primera etapa de su desarrollo. En esa etapa no había necesidad de modelos teóricos multidimensionales. Todos los objetos de la física, y por tanto para muchos filósofos todos los objetos, parecían representar un mismo y único nivel de integración. Bastaban modelos teóricos del tipo que llamamos leyes universales o generalizaciones, y eran lo bastante congruentes con la realidad para cumplir las exigencias de los físicos en aquella etapa. Esos modelos no han perdido su utilidad. Pero hace ya tiempo que han sido complementados, hasta en las propias ciencias físicas, por modelos teóricos que, a diferencia de las leyes, son multidimensionales y permiten manejar experimentalmente datos sobre objetos del tamaño de moléculas, genes y cromosomas con varios niveles de integración que actúan y reaccionan entre sí.

Una introducción a la teoría del símbolo no parece el lugar adecuado para investigar la gran variedad de vías a las que nos vemos conducidos por la capacidad humana de representación simbólica. Pero quizás sea conveniente hacer una advertencia. La relación entre los símbolos y los objetos que representan no es necesariamente simbólica en todos los casos. En el caso de la simbolización lingüística esta relación es diferente de la que percibimos en la relación entre modelos teóricos y los objetos que representan. En este último caso es esencial cierta similitud de estructura. En el caso de la representación lingüística no hay por qué esperar ninguna similitud. Esta digresión puede ayudar a explicar el objeti-

vo de los sociólogos. Uno de los objetivos principales es producir modelos comprobables que permitan entender mejor cómo y por qué funcionan las sociedades como lo hacen y con ello también lo que podemos considerar como sus defectos. Ayudan a explicar, y hacen también así accesibles a una investigación pública, los defectos de las sociedades. Los modelos sociológicos, teóricos o empíricos, son un medio de experimentación y descubrimiento planificado. Pueden dar ambos resultados inesperados. Los modelos sociológicos pueden producir también, por tanto, descubrimientos imprevistos. Quizás podamos considerar un problema a resolver el de si la fuerte tendencia a la discontinuidad individual de los modelos elaborados por teóricos de la sociología es compatible con la complejidad de su tarea. La cooperación no resulta fácil debido a que suele predominar la doctrina política sobre la congruencia con la realidad como unidad de medición del valor cognitivo de un modelo. Eso puede ayudar también a explicar por qué es tan rara en las teorías sociológicas la representación de sociedades como estructuras de varios niveles. La doctrina política puede limitar el campo de visión en las cuestiones internas del estado. De hecho estos temas internos del estado son difíciles de separar de los temas interestatales: las teorías de la sociedad han abarcado ambos problemas. El campo de visión se ha ampliado aquí del nivel de relaciones internas del estado al de la humanidad.

La costumbre actual destaca lo que tienen en común en todas las etapas el lenguaje y el conocimiento. No complementa su función común y su estructura con un modelo comprobable de los cambios que experimentan. Se puede esperar que un sólo individuo (el «gran hombre») ilumine de golpe en su obra la gran variedad de problemas que plantean las sociedades humanas, pero esa expectativa no es realista. Esa tarea no puede realizarla por sí solo un individuo. Es una tarea que sólo puede realizarse por la cooperación de muchos individuos a lo largo de una serie de generaciones. Exige también, como ya he dicho, una ampliación del propio campo de visión. Hemos dado aquí un paso en esa dirección. Nos hemos opuesto a una tradición hondamente arraigada que identifica la sociedad como sociedad dentro de un estado nación. El nivel de integración implícito en el trabajo de los sociólogos ha solido pasarse por alto en el pasado. El marco de referen-

cia es finalmente, en ambos casos, la humanidad. Ésta es una de las dos ampliaciones del campo de visión de que he hablado. Entraña sobre todo, aunque no sólo, una ampliación de nuestra visión del panorama contemporáneo. Acentúa la singularidad de los únicos seres vivos que se comunican entre sí por medio de lenguajes y se orientan como miembros de una tradición específica de conocimiento.

La *segunda* tradición del campo de visión en que se basa la teoría del símbolo se centra sobre todo en la ampliación de su estructura en el pasado. Una de las características principales del conocimiento científico es la ampliación planificada de conocimiento congruente con la realidad. Como ya he dicho, los seres humanos no carecían de conocimiento congruente con la realidad antes de que llegasen a la etapa en que se plantearon descubrimientos planificados, pero su adquisición, era, en general, azarosa y fortuita. Gahleo y sus sucesores hicieron descubrimientos planificados a través de secuencias continuadas de construcción de modelos y experimentación comprobada sistemáticamente. Pero no podrían haber conseguido avanzar decisivamente como lo hicieron en el descubrimiento planificado de conocimiento congruente con la realidad sin un gran fondo de conocimiento congruente con la realidad, consecuencia de descubrimientos no planificados. La condición del descubrimiento planificado fue una gran masa de conocimiento congruente con la realidad adquirido más azarosamente, por accidente o buena suerte.

También es adecuado en este marco utilizar a la humanidad como estructura social de referencia. Nuestros antepasados animales no tuvieron las características distintivas de los humanos mientras su forma principal de comunicación no fue la de lenguajes aprendidos y su forma principal de orientación no fue la de la orientación por medio de conocimiento aprendido. Los descubrimientos que tenían un elevado valor de supervivencia se difundieron desde los primeros tiempos de la sociedad originadora a otras sociedades. Esta investigación indica que se pueden diferenciar dos etapas en la aparición y el desarrollo de los seres vivos que se comunican principalmente utilizando lenguajes y que se orientan principalmente utilizando conocimiento, primero en forma de símbolos audibles y más tarde también visibles. Ambas etapas son hi-

potéticas. Pero son preferibles modelos hipotéticos que el vacío. Facilitan el descubrimiento. La primera etapa es la metamorfosis evolutiva de especies animales que se comunican y orientan principalmente por medio de actuaciones genéticamente predeterminadas en un orden de seres vivos que llamamos humanos, que realizan las mismas actividades por medio de símbolos aprendidos. Tienen una predisposición genéticamente determinada al uso de estos símbolos que ha de regularizarse mediante aprendizaje. La segunda fase afecta principalmente al crecimiento no biológico, intergeneracional, del lenguaje y de las tradiciones de conocimiento de la humanidad. Se trata de un proceso social o de desarrollo que en sus primeras fases puede haber ido acompañado y haber estado entremezclado con la metamorfosis evolutiva de animales tipo mono en homínidos del tipo actual. El proceso social está mejor documentado que el proceso biológico. Pero, incluso en su forma hipotética, el cuadro de la rama evolutiva del proceso de humanización plantea un problema que, solucionable o no, los científicos sociales no pueden dejar de plantearse aunque sólo sea para aclarar cuál es la imagen humana con la que trabajan.

Hay dos cuestiones claves: ¿cómo llegó a existir la humanidad? y ¿cuáles son sus características distintivas comparada con sus antecesores más animales? Si hablamos del Paleolítico o del Neolítico se da por supuesto en general que el marco social de referencia es la humanidad en su conjunto. No solemos percibir claramente que la orientación con la ayuda de un fondo social de conocimiento es una de las principales características que diferencian a la humanidad del resto de los seres vivos. La búsqueda de propiedades que puedan llegar a explicar diferencias en la constitución y la conducta de los animales y de los humanos suele limitarse a diferencias en las propiedades de los organismos vistos sólo como individuos y no también como sociedades. Son ejemplos de ello la visión bifocal y el caminar en posición erecta. Características humanas diferenciadoras como razón, mente, inteligencia o racionalidad son las más populares y mejor conocidas. Son todas ellas conceptos que sostienen el ideal del individuo autosuficiente, de un individuo sin grupo. Hacen que no nos paremos a considerar importantes diferencias en el modo que tienen los seres humanos y los animales de vivir juntos, diferencias de sus sociedades. Sin em-

bargo, estas últimas, las diferencias de su vida social, figuran entre las características distintivas sobresalientes de animales y humanos. Como ya he indicado, las sociedades animales pueden experimentar grandes cambios sólo como parte de un cambio en su composición genética. Las sociedades humanas pueden experimentar grandes cambios sin esos cambios en la composición genética. El origen de muchas de estas diferencias es la capacidad ampliada de los humanos para actuar de acuerdo con conocimientos aprendidos. Esta condición humana es la que hace posible la comunicación a través de lenguajes y avances o retrocesos hacia una etapa diferente de desarrollo de las sociedades. La constitución natural de los seres humanos les prepara para aprender de otros, para vivir con otros, para que otros cuiden de ellos y para cuidar a otros. Es difícil imaginar cómo pueden llegar los científicos sociales a entender claramente el hecho de que la naturaleza prepara a los seres humanos para vivir en sociedad si no incluyen aspectos del proceso evolutivo y del desarrollo social de la humanidad en su campo de visión. Ésta es la segunda ampliación del campo que se propone aquí.

La ampliación centrada en la epoca presente y en el pasado parece exigir un complemento a través de una ampliación del propio marco de referencia hacia el futuro. Sin embargo, los científicos sociales no son profetas. Aún así, hay aspectos del futuro de la humanidad sobre los que se puede hablar con razonable seguridad. Puedo brindar un comentario a este respecto. Se refiere a los supuestos implícitos respecto a la posición de la época actual dentro del desarrollo de la humanidad. El esquema habitual con el que trabajamos (representado por conceptos como prehistoria e historia, o Antigüedad, Edad Media y tiempos modernos) puede fácilmente dar la impresión de que lo que llamamos tiempos modernos constituye una etapa relativamente tardía de este desarrollo. Íntimamente relacionada con esto se da una tendencia a considerar los tiempos actuales una etapa bastante avanzada del desarrollo de la humanidad. Y ese cálculo es admisible si consideramos el desarrollo de la humanidad de forma aislada. No es normal ampliar el propio campo de visión en ese marco hasta el desarrollo del sistema solar. No deja sin embargo de tener importancia en cualquier cálculo de la posición de esta época dentro del desarrollo de la hu-

manidad. La vida en la tierra, y por tanto la existencia de la humanidad, depende del sol. Los cosmólogos nos dicen que el sol se halla actualmente hacia la mitad de su período vital previsible, como podríamos denominarlo metafóricamente, y que esperan que el sol continúe ejerciendo su papel como estrella sustentadora de la vida durante varios miles de millones de años. Si la humanidad no se destruye a sí misma, si no la destruye un meteorito o cualquier otra colisión cósmica (que son sin duda posibilidades muy reales), las condiciones naturales de su existencia darán a los humanos la oportunidad de afrontar los problemas de su vida en común en la tierra, o donde sea, durante mucho tiempo en el futuro. Un futuro de cuatro mil millones de años debería dar a los humanos la oportunidad de salir de varios callejones sin salida y de aprender a hacer más agradable su vida en común, más significativa y más meritoria. En el marco del futuro de la humanidad, las perspectivas a corto plazo son inevitablemente engañosas. Los cosmólogos parecen dar por supuesto en la actualidad que existen en el universo criaturas vivas con el mismo nivel de desarrollo o incluso con un nivel superior. Yo creo que no deberíamos excluir de nuestra consideración la posibilidad de que los seres humanos deban su existencia a una sucesión única de coincidencias, que el desarrollo de seres humanos equipados biológicamente para utilizar lenguajes y conocimiento es sumamente raro, quizás único.

Considerando la posibilidad de un futuro entre las alternativas de autodestrucción y un futuro de millones de años, es preciso corregir ese cálculo predominante que atribuye a lo que llamamos tiempos modernos el carácter de un desarrollo relativamente tardío. El hecho de que aún no hayamos aprendido a controlar las guerras, las destrucciones masivas recíprocas de miembros de estados diferentes y otras formas de conducta que no se puede evitar calificar de bárbaras, presta apoyo al supuesto de que, en el marco global del posible desarrollo de la humanidad, lo que llamamos tiempos modernos representa una etapa muy primitiva y no una etapa tardía del desarrollo. Me agrada más la posibilidad de que nuestros descendientes, si la humanidad es capaz de sobrevivir a la violencia de esta época, puedan considerarnos bárbaros tardíos. No me excedo en las críticas. Los humanos tienen que pasar por un largo período en el que aprendan a vivir en paz entre ellos.

Nuestra inseguridad, nuestra incapacidad para eliminar la violencia, son partes de ese proceso de aprendizaje. No hay profesores disponibles. Es evidente que no va a llegar ayuda exterior. Las expresiones de buena voluntad, las exhortaciones al buen comportamiento, son bienvenidas, pero son muy poco eficaces. El profesar ideales antagónicos inflama la violencia en vez de atemperarla. Los individuos tienen que aprender por sí mismos a convivir. También en este caso puede ser útil el descubrimiento planificado de explicaciones. Aún no sabemos cómo contener ni cómo eliminar eficazmente la violencia de las relaciones humanas. Estamos atrapados en una situación en la que gobiernos que están seriamente interesados en eliminar guerras participan pese a ello en un próspero comercio de armamentos y lo favorecen, un comercio que ayuda a otras naciones a prepararse para la guerra.

Aún no hemos aprendido a resolver las contradicciones evidentes de nuestra época. Sabemos ya *que* los seres humanos son capaces de convivir de un modo más civilizado, pero no sabemos *cómo* introducirlo en nuestra vida en común o al menos sólo lo sabemos esporádicamente. Sabemos ya que depende en gran parte de que se alcance un mejor equilibrio entre autocontención y autoplenitud, pero aún no hemos logrado un orden social estable que garantice ese equilibrio. No debería seguir estando fuera del alcance de la humanidad en los miles de años que aún quedan por delante.

Nota del autor

Richard Kilminster ha actuado como editor de este trabajo. Le doy las gracias. Ha contribuido mucho a la utilidad que pueda tener. Evidentemente, yo soy el único responsable de los fallos. Me han sido muy útiles los comentarios de Jan-Willem Gerritsen y también la cooperación constante de mis ayudantes Rudolf Knijff, Saskia Visser y Anne Gebers.

(1989)

Referencia bibliográfica

HUXLEY, JULIAN (1941): *The Uniqueness of Man*, London.

Sumario

Introducción del editor 7
Bibliografía 27

TEORÍA DEL SÍMBOLO

Introducción 33
I 53
II 77
III 93
IV 101
V 115
VI 137
VII 169
VIII 187
IX 195

Nota del autor 219